

مجموعة من المؤلفين

رؤى اسبانية في الثقافة العربية

ترجمة: صالح علماني

الاشراف الفني : زهير الحمو

رؤى اسبانية

في

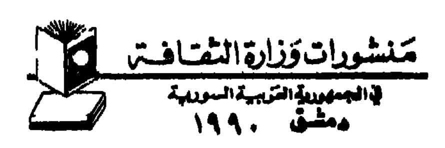
الثقافة العربية



مجموعة من المؤلفين

رؤى إسبانيّة في الثقافة العربيّة

ترجمة: صالح علماني



منشورات وزارة الثقافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ١٩٩٠

رؤى اسبانية في الثقافة العربية / مجموعة من المؤلفين ؛ ترجمة
صالح علماني . ـ دمشق : وزارة الثقافة ، ١٩٩٠ . ـ ١٩٥
ص ؛ ٢٤ سم . .

١ ـ ٩٩٠٫٠٨١ ع ل م د ٢ ـ العنوان ٣ ـ علماني

مكتبة الأسد

الايداع القانوني : ع ـ ١٩٩٠/١٠/٩٢٣

تاريخ
الشعب الموريسكي الاسباني
بعد سقوط
الدولة الاسلامية

خيسوس ريوساليدو



لقد كان الإسبان أثناء القرون الوسطى يطلقون إسم المدّجنين على المسلمين الذين كانوا قد مكثوا في الأراضي المسيحية بعد خروج الإسلام منها ، ويقول أصحاب المعاجم و المؤرخون أن كلمة مدّجن عربيّة جاءت من فعل دّجن بمعنى ألّف أو أخضع لسلطته ، .إذ أن المسلمين كانوا يعيشون تحت سيطرة الملوك المسيحين ، الأمر الذي أدى إلى الكثير من الإبداعات والتغيّيرات في الحياة الإجتماعية الإسبانية أثناء القرون الوسطى ، إذ أصبحت مزيجا لامثيل له من الحضارتين و العقليتين والملّتين ، وقد كتب الملك ألفونس العاشر الحكيم على مقامه في كاتدرائية إشبيلية عبارة « أمير الملتين » باللغتين اللاتينية والعربيّة ليؤكد أنه لم يكن يقوم بأية تفرقة دينية بين رعاياه مهما كانت العقيدة التي ينتمون إليها. ولا شك أن المسلمين عاشوا في إسبانيا النصرانيّة عيشة عادية يتمتعون بتقدير الجميع و احترامهم إذ صار العديد منهم من كبار رجالات الدولة في السياسة والتجارة والفلسفة والطب والفقه والفلك وما اليها من علوم واختصاصات فكريّة معروفة في تلك الفترة الزمنيّة في شبه الجزيرة الإيبيرية ، غير أن المدّجنين نالوا حظاً من الثقافة في جميع أنحاء البلاد ولاسيما في قشتالة وأندلسيّة ، أمّا في أراغون وبلنسية فقد ظلّوا فلاحين الأمر الذي أدّى إلى أضطرابات وتمردات كثيرة في الفترة التالية . أي في عصر النهضة الأوروبية وذلك

بسبب وضعهم الإجتماعي المتواضع الذي لم يسمح لهم بالإندماج في المجتمع الإسباني الجديد كما كان الكثير من الإسبان المسيحيين يرغبون في ذلك وبنوع خاص سادة الأرض التي كانوا يعملون فيها .

لم يهتّم المسلمون في إسبانيا بنشوب الحرب بين دولة قشتالة ومملكة غرناطة إذ فكّروا أنها تدور بين ملك وملك وأنهم يستطيعون أن يعيشوا وأن يمارسوا طقوسهم كالعادة أيا كان المنتصر منهما ، حتى أن بعضهم ساعدوا الجيوش المسيحيّة بحثا عن الربح و المغامرة و كانوا يحسبون أنه لا فرق بين دولة ودولة، وأن الملوك الإسبان يحترمون الأديان والعقائد المنتشرة في اراضيهم. صحيح أن المفكرين والمثقفين منهم أبدوا بعض الشكوك والآراء المضادة للاشتراك في الحرب ولكن آراءهم ضاعت في الحماس الحربي المسيطر على البلاد ولم تعد تسمع إطلاقا . لم تكن تلك الحرب مثل الحروب السابقة لأن التعّصب الديني كان قد استولى على نفس الملكة إيزابيل القشتاليّة ومنها انتقل إلى نفس زوجها الملك فيرناندو ملك أراغون ، فقد أصبح الهدف السياسي الأول و الوحيد في الأسرة المالكة الإسبانيّة تحويل البلاد إلى دولة مسيحية بحتة لا وجود فيها للاديان الأخرى مثل الاسلام و اليهوديّة وصار الدين الرمز الأهّم للأمة بغض النظر عن العناصر الأخرى مثل اللغة والثقافة التي تعتبر اليوم من المكّونات الأولى لكّل أمة وشعب وحضارة .

لقد أخفى الملك والملكة هذا القصد عن رعاياهما المسلمين واليهود قدر المستطاع ولكن ما أن أبرم آخر ملوك غرناطة محمد أبو عبد الله الصغير معاهدة سانتافية وهي معاهدة الإستسلام الأخير والنهائي للدولة الإسلاميّة في إسبانيا حتى صدرت الإرادة الملكيّة

بطرد جميع اليهود من إسبانيا وكان تاريخ الإبرام على إتفاقيّة سانتافيه هو الثامن والعشرون من شهر تشرين عام ١٤٩١م / ٨٩٥هـ أما دخول القشتاليين غرناطة وتسلّمهم مفاتيح المدينة فكان يوم الثامن مين يناير كانون الثاني عام ١٤٩٢م/٨٩٦هـ .

و في التاسع من شهر آب عام ١٤٩٢ تّم إبعاد الطائفة اليهودية من إسبانيا كليا .

غير أن مكافحة الاسلام في إسبانيا وابعاده عنها لم يكن بالأمر السهل ، إذ كان الشعب الإسباني المسلم يشكّل جزءا كبيرا و مهّما من سكان الدولة على جميع المستويات المهنّية و العمّالية و السياسيّة و الإقتصادية ، و كان يعدّ بمئات الألوف في مختلف الأقاليم الإسبانية من قشتالة في الشمال إلى أندلسية ومورسية في الجنوب، وإلى قطالونيا وبلنسية في شرقي شبه الجزيرة إلى البرتغال نفسها التي أصبحت متحدة باسبانيا مدة ستين سنة بين عام١٥٨٠ و١٦٤٠م، ولهذا السبب طال أمدهم مائة وعشرين سنة تقريبا حتى نفذت عليهم الدولة مرسوم الإبعاد عام ١٦٠٩/١٠١٧هـ . بعد تمردات وثورات مستمرة لم تكن تعرف الهدنة فيما بينها و خصوصا بعد الإنتفاضة الكبيرة التي قام بها إبن أمية في المملكة الغرطانية أيام الملك فيليب الثاني و التي سنتحدث عنها بالتفصيل فيما يلي :

بعد إستلام غرناطة أعطى الملك فيرناندو والملكة إيزابيل أبا عبد الله الصغير مملكة صغيرة أخرى في منطقة الجبال الغرناطيّة المعروفة بأسم البشرات وكانت تشمل معظم القرى والمدن الواقعة في تلك المنطقة وأصبحت عاصمتها لوصر بولاية أندرسن بشرط أن تكون

دويلته الجديدة خاضعة للسلطة القشتالية وأن تدفع لها الضرائب والجمارك المنصوص عنها في إتفاقيات سانتافيه و غرناطة ، ثمّ أخذ الملك المهزوم وعائلته وأنصاره وحراسه يتوجهون الى لوصر حيث استقروا مدّة سنة ، و تقول بعض المصادر أن أبا عبد الله بكى حين رأى غرناطة للمرة الأخيرة فوبخته أمه قائلة : «أتبكي كالنساء ملكا لم تحافظ عليه كالرجال ؟» ؛ و قد سمى الاسبان المرتفع الذي أطّل الملك منه على غرناطة للمرة الأخيرة «زفرة العربي» ولا يزال هذا الإسم معروفا حتى الآن ، غير أن عمر الدولة الإسلامية في لوصر كان قصيرا و لم يتجاوز حدود السنة الواحدة ، ثّم ابتعد أبو عبد الله عن كل نشاط سياسي وراح يمارس الصيد بالصقور ويقيم السهرات العامرة وينفق النقود بلا حساب و كان يستدين المال من حاكم غرناطة و عملائه الذين فتحوا له أيديهم حتى أفلس فعلا بعد عدّة شهور ، ثّم توفيت زوجته المحبوبة في شهر آب ١٤٩٣م/ ٨٩٧هـ . بالاضافة إلى التهديدات و المؤامرات الكثيرة التي تعرض لها ، لذلك قرر أن يعبر المضيق الى المغرب في شهر سبتمبر أيلول ١٤٩٣ / ٨٩٨هـ . مع حاشيته المكونة من ٦٣٢٠ شخصا بعد أن باعوا ممتلكاتهم لبعض الضباط والمزارعين الذين كانوا قد اختاروا البقاء في ظّل الدولة القشتالية كمدجنين ولكنهم لم يصبحوا مدجنين حقّا كما سوف نرى إذ أن الكلمة لم تعد مستخدمة بعد سقوط غرناطة وحّل محّلها كلمة «موريسكيّين» وهي كلمة جديدة تشير إلى ذلك الشعب الإسلامي المسكين الذي عاش في إسبانيا مدة /١٢٠/ سنة عقب الإسلام أي فيما بين السنة ١٤٩٢/ والسنة ١٦٠٩م .

لقد استقبل الملك الغرناطي في بلاط فاس استقبالا أخويا حافلا

وكان يظن في بادىء الأمر أن استرجاع غرناطة ممكن ، ولكن الترحيب به أخذ يخفّ تدريجيا حين تبيّن أن محاربة الجيش الإسباني الحديث الذي كان يملك كل أنواع الأسلحة الجديدة بما فيها مدفعية قوية لم تكن إلا حلما من الأحلام . لقد توفي أبو عبد الله عام ١٥٢٦/٩٣١هـ . أثناء ثورة شرفاء فاس على السلطان بعد أن دافع عنه دفاع الصديق المخلص.

لم تتغير حياة الموريسكيين المسلمين في السنوات الأولى من الفتح المسيحي ، فقد احترمت الدولة القشتالّية إتفاقيات الاستسلام وكان الدّين حّرا بين المسلمين و المسيحين على السواء غير أنهم بدأوا يعيشون في أحياء وحارات مختلفة من المدن الغرناطية كما كانت الحال في بقّية المدن الإسبانية ، ويمكن القول أن الموريسكيين ظّلوا مدجنين بالمعنى القديم لهذه الكلمة مدة عشر سنوات ويرجع ذلك إلى المعرفة والصداقة والقرابة التي كانت قائمة بين الغالبين والمغلوبين في تلك الحرب الأليمة والنبيلة في آن واحد .

لقد عيّن الملك و الملكة ممثلا شخصيا لهما في غرناطة هو الكونت دى طنديلّلا وأسقفا على المدينة والمملكة هو ألفراي هرناندو دى طلابيرة اللذين كانا قد أشتركا في الحرب واشتهرا بحبّهما للمسلمين وبالرغبة الظاهرة في التعايش معهم ، وقد ساد التسامح في العلاقات المسيحية الإسلامية في غرناطة واقليمها مدة طويلة من الوقت . فقد أخذ الحاكم المدني / العسكري الجديد يألف إستخدام الملابس العربية ويدأب على الإشترك في الإحتفالات والأعياد الإسلامية كما لو كان مسلما ، واختار أصدقاءه من المسلمين ، من بين النبلاء و الجنود القدامى ، وكان يتبادل الحديث معهم في شؤون الحرب وتربطه بهم الذكريات المشتركة منذ أيام الحداثة ، كما تميّز هو و سلالته بعلاقاتهم الوثيقة مع العرب على مرّ الزمان فلّقبوا بألقاب أخرى مثل ماركيز دى

مونديخار ، و نجد اليوم أن آخر أعضاء تلك العائلة القشتالـّية العريقة قد أصبح رئيس البيت الملكي و أحد كبار أصدقاء و معلـّمي الملك خوان كارلوس . أما الأسقف فراى هرناندو دى طلابيرة فقد غدا مستشرقا وتعلم العربيـّة بالتمرين اليومي وبالدراسة ، وكان أول كتاب في النـّحو و الصرف العربيين قد نشره الفراى بيدرو دى القلعة قبل سنوات قليلة وأجاد فيه التعبير بالعربـّية ، وكان يجتمع فقهاء غرناطة بقصد تداول الأفكار الدينية و الفلسفية دون أن يمارس أي ضغط عليهم ليتركوا الاسلام أو يقتنعوا بتبديل عقائدهم ومبادئهم ولذلك كانت شخصيـّته محبوبة ومحترمة في أنحاء المملكة كلـّها بين المسلمين و المسيحين على السّواء .

ولكن هذا الجيل القديم من الضبّاط والكهنة أخذ يزول شيئا فشيئا وحلّ محلـّه جيل جديد أكثر تطرفا وتعـّصبا وهو جيل الشباب العسكري و الديني الذي لم يشهد حرب غرناطة و بالتالي لم يعرف شيئا عن أسباب التعايش والتسامح السائد في هذه المنطقة قبل قدومهم اليها ، ونعني بذلك الكاردينال فراى فرانسيسكو خيمينس دى سيسناروس رئيس أساقفة إسبانيا الذي كان يقيم في طليطلة والأب المعرّف للملكة إيزابيل .

لقد كان هـذا الكاردينال يمارس نفوذا كبيرا على المملكـة القشتالـّيةمن خلال كرسي الإعتراف وقد أقنعها بشن حملة شديدة ضد المسلمين الإسبان تهدف الى اعتناقهم المسيحية وترك الاسلام،وقد عارض الملك فيرناندو الفكرة في بادىء الأمر لكن الكاردينال تذرّع بأسباب سياسته و بالحاجة الى توحيد إسبانيا عقائديا حتّى تستطيع أن تواجه التهديدات الكثيرة الموجهة اليها من بقية انحاء أوروبا و بنوع خاص من

فرنسا حتّى اقتنع الملك في النهاية و أعطيت للكاردينال جميع الصلاحيّات اللازمة لكي يقوم بتنفيذ أفكاره ومخطّطاته وقد حدث ذلك عام ١٤٩٩ / ٩٠٤ هـ.

كان المعنى السياسي للمخطط كلّه هو مخالفة اتفاقيات عام ١٤٩١ وتجاوزها تجاوزاً كاملا اذ لم يكن في مثل تلك الفترة البعيدة من التاريخ أي شخص في الدنيا ولا أية سلطة أو دولة تستطيع أن تكفل التعهدات المبرمة في الإتفاقيات من قبل ملكة قشتالة الا إذا كان المسلمون أنفسهم يريدون أن يدافعوا عن حقوقهم في المحافظة على ديانتهم وعقائدهم إما عن طريق الحوار وإما عن طريق التمرّد والحرب ضدّ سادتهم القشتاليين. لقد التجأ مسلمو غرناطة الى كلتا الطريقتين وطلبوا من الكونت والأسقف أن يخرج الكاردينال من حيّ البيازين* ومن غرناطة كلّها مقابل إعتناقهم المسيحية . لكنّ الكاردينال عرف فيما بعد أن العملية لم تكن إلا حجة وكذبا ملفقا من الكونت و أصدقائه المسلمين وردّ على الإقتراح بالنفي و بقي في غرناطة حيث بدأ هو و مساعدوه يعمدون المسلمين يوميا بالألوف عنوة وغصبا ممّا أدى إلى التمرّد الموريسكي الأول عام ١٥٠٠ / ٩٠٥ هـ الذي شمل منطقة البشرات كل المنطقة التي منحت للملك أبي عبد الله بعد سقوط غرناطة ، واضطر الكونت الى محاربة أصدقائه السابقين وكانت الحرب الدامية بين الطائفتين طويلة دامت بضعة شهور . وحين تعب الكونت من الوضع — بعد أن أرغم المسلمين على العودة الى ديارهم — لم يعد يتدخل بالشؤون السياسية غير أنه ظلّ يعتبر نفسه من كبار أصدقاء المسلمين الاسبان و مسانديهم .

* البيازين : لفظ أسباني للاسم العربي للحي : البائسين . الناشر

وكان منافسه في هذه الحرب الأولى شخص موريسكي من مواليد غرناطة لقّب بابراهيم بّن أمّية وكان الموريسكّيون يصرون على استعارة أسماء تذكّرهم بماضيهم المجيد و بنوع خاص بأيام الحكم الأموي على أسبانيا ، فقاوم الجيوش المسيحّية حتى شهر كانون الثاني عام ١٥٠١ / ٩٠٦ هـ في منطقة العرية ثم في منطقة روندة حتى أيار واشترك في العمليّات الحربيّة الملك فيرناندو شخصيّا حتى استسلم قائد المسلمين وأنصاره واعتنقوا المسيحية خوفا من الملك وجنوده .

ويجب الإشارة هنا الى أن بقّية المسلمين المدجنين الذين كانوا يسكنون مملكة قشتالة لم يكن لهم أي صلة ولا أي اهتمام بما كان يحدث في غرناطة بل يعيشون منذ قرون عديدة منعزلين في أحيائهم بعيدين عن كّل شّر راضين بالحماية الملكّية الى حدّ أنهم صاروا يشكّلون شعبا واحداً مع المسلمين في أندلسيّة الشرقيّة حتى أن الكثير من هؤلاء المسلمين قد نسو اللغة العربيّة وصاروا يستعملون اللغة الأسبانيّة ويرتدون الثياب الأوربيّة ولم يلاحظ أي فرق بينهم وبين بقيّة سكان مدنهم المسيحية بغض النظر عن الطقوس الدينّية المختلفة ، ويقول الفقيه عيسى بن جابر الذي كان مفتّيا لمدينة سيغوبيا شمال مدريد في كتابه «مجموعة الفرائض والواجبات الأساسيّة في الشريعة والسنة» المؤلف أيضا باللغة الإسبانيّة عام ١٤٦٢/٨٦٥هـ إن ثمة دراعي خطيرة قد دفعته إلى ترجمة الفرائض من اللغة العربيّة إلى الإسبانيّة ، وأنه تلقّى رسائل شّتى من مختلف جماعات المسلمين في قشتالة تطلب منه إصدار كتاب في الفرائض والسّنة «باللغة التي يفهمها الشعب حتى يستطيع أن يظهر الشريعة للاخرين» وتدل هذه الجملة على عدم معرفة اللغة العربيّة من قبل سكّان قشتالة المسلمين والى جهلهم الثقافة العربيّة بسبب عزلتهم عن باقي المسلمين مّدة طويلة .

وعلى الرغم من أن مسلمي غرناطة كانوا يختلفون كلّ الإختلاف عن مسلمي قشتالة ، فقد كانوا يتمتّعون بنفس المكانة ، وكان مسلمو قشتالة يشعرون بأنهم أقرب إلى الدولة المسيحيّة منهم إلى إخوانهم في الدّين و العقيدة أي مسلمي غرناطة ، ولذلك إنتهز الكاردينال الفرصة بعد هزيمة إبراهيم بن أميّة ليصدر مجموعة من المراسيم الملكيّة التي تأمر باعتناق الدين المسيحي لجميع المسلمين المقيمين في أرض قشتالة ، ويعود تاريخ أهم مرسوم صدر بهذا الخصوص إلى ١٢ شباط عام ١٥٠٢م الذي كان ينّص على أن يعمّد كافّة المسلمين و فقهاؤهم و شيوخهم أو أن يتركوا البلاد وفعلا اعتنق معظمهم المسيحية و يقدر عددهم بمائة ألف نسمة تقريبا . ثم أمر الكاردينال بأن تغلق جميع المساجد أبوابها وكان آخر مسجد بقي مفتوحا هو جامع تورنيرياس بمدينة طليطلة القريبة من مدريد حتى في شهر رمضان سنة ١٥٠٢/٩٠٧هـ ، ثم أغلقت أبوابه ولا يزال المبنى القديم الجميل موجودا حتى اليوم و ترغب السلطات الإسبانيّة بالاشتراك مع السلطات العربيّة في إعادة الطقوس الإسلامية اليه وذلك بمناسبة الإحتفالات التيسوف تجريعام١٩٩٢ في الذكرى المئوية الخامسة لاكتشاف أميريكا من قبل البّحار الاسباني* كريستوف كولومبوس .

لم يكن هذا الاعتناق الاجباري للمسيحية حقيقيا فقد ظّل المسلمون القشتاليّون يمارسون طقوسهم في الكتمان كما كان الحال عليه بالنسبة الى اخوانهم مسلمي غرناطة ، وقد عرفت ذلك كّل من السلطة السياسية والدينية القشتالية ولكنهما تحّملتا ذلك آملين بأن يتلاشى الإسلام شيئا

* المعروف أن كولومبس ايطالي ، وان كان قد قدم برحلته البحرية لحساب الحكومة الاسبانية : الناشر

فشيئا مع مرور الزمن الأمر الذي لم يحدث أبدا ، و تشير الإحصائيات الى أنه كان عدد المسلمين في قشتالة خمسين ألفا بعد مرور أكثر من مائة سنة على مرسوم الاعتناق أي سنة ١٦٠٩/١٠١٧هـ . و هذا يعني أن الضغوط المسيحية لم تصل الى أهدافها الا بمقدار خمسين بالمائة بالمقارنة مع احصائيات سنة ١٥٠٢/٩٠٧هـ ، هذا فيما يتعلق بسكان قشتالة البعيدين عن الثقافة العربيّة منذ قرون ، فكيف لا يحدث الشيء نفسه لسكان غرناطة الذين ترسخ الدين في قلوبهم أيام الدولة الاسلامية ؟ ويقدر عدد المسلمين في غرناطة عند بداية القرن العاشر الهجري / السادس عشر للميلاد بنصف مليون نسمة ، أما سنة ١٦٠٩/١٠١٧هـ . فقد تمّ تراجع عددهم إلى ثلاثمائة وخمسين ألفا أي أن الإسلام في غرناطة لم يخسر في فترة مائة سنة إلا مائة وخمسين ألف مؤمن، أي ثلاثة بالمائة من التعداد الأصلي أيام الفتح المسيحي لمملكة غرناطة . هذا و قد كانت المراسم التي تهدف إلى إعتناق الدين المسيحي من قبل مسلمي غرناطة عديدة اذ أمر الكاردينال باحراق جميع الكتب التي كانت تحتوي على علوم اسلامية بتاريخ ١٢ تشرين الأول عام ١٥٠١/٩٠٦هـ . ومنع طقوس النحر والذبح الإسلاميّين وحضور المسلمين القدّاس الإلهي كل يوم أحد والاعتراف للكاهن وغير ذلك من الأمور التي عانى منها المسلمون طوال سنين . وعلى الرغم من هذا الإضطهاد الشامل الموجه ضد الدين يجب القول أن الكاردينال سيسفاروس و معاونيه لم يعتدوا أبدا على الثقافة العربية وعلى اللغة و العادات الاجتماعية بل اقتصروا على مهاجمة الدّين الإسلامي فقط ، فلم يكن اللباس العربي مثل الجلّابية أو العمامة أو العباءة يرمز الى الدين الإسلامي ولا إستخدام اللغة ولا الأدب والموسيقى الشرقية من موّال وموشح

ولا الرقصات الشعبية لدرجة أن الكاردينال نفسه شجّع على تعليم اللغة العربيّة في الجامعات وأسس كراسي لها ونشر العديد من الكتب في النحو والفلك والجغرافية والرياضيات وترجم الى اللغة الاسبانية كل مالم يكن له علاقة بالدّين الاسلامي و يذكر بهذا الخصوص أن الكاردينال أنقذ نوعا ما الكنيسة المستعربة عندما كانت على وشك الإنقراض عن طريق البحث العلمي في طقوسها القديمة وتجديدها وإحيائها في مدينة طليطلة وسلمنقة ووشقة ويجب أن نشكره على هذا الموقف من التراث الثقافي والعلمي بغض النظر عن كل ما قام به من اضطهادات ضدّ المسلمين . و تجدر الاشارة الى أنه لا توجد في التاريخ شخصيات شيطانيّة و شخصيّات ملائكيّة بل شخصيّات إنسانيّة لها فضائلها ورذائلها ولم يكن الكاردينال إستثناء لهذا القانون الطبيعي ، إنه رجل من شمال إسبانيا لم يكن يكره العرب و ثقافتهم بل حاول لأسباب سياسية ودينيّة إقناعهم باعتناق المسيحيّة مستخدما لذلك جميع الطرق وكافة السبل التي خطرت له فضلا عن النفوذ الذي كان يتمتع به كأب معرف للملكة وعالم وأستاذ صاحب كرسي في الجامعة و في الكلّيات الدينية .

أما حال المسلمين في البرتغال فلم تختلف عن حال المسلمين القشتاليين إذ أن النفوذ القشتالي في الدولة المجاورة لم يكن يقبل أي معارضة أو أي إنتقاد خاصة وأن الملك والملكة كانا يحاولان تزويج ولدهما الوحيد الأمير خوان من احدى الأميرات البرتغاليّات و لذلك أمر ملك البرتغال بتعميد جميع المسلمين المقيمين في البرتغال أو ابعادهم عن الدولة، فتّم المرسوم واعتنق المسيحية أغلب المسلمين البرتغاليين غير أنهم اشتركوا أيضا و بطرق غير مباشرة في الثورات و التمردات

التي سوف نشير اليها فيما بعد ، و يبلغ عدد هؤلاء حوالي خمسين ألف نسمة أي نصف السكّان المسلمين في قشتالة .

لقد كان وضع الموريسكيين في منطقة أراغون وبلنسية وقطالونيا يختلف تماما عن وضع المسلمين في قشتالة وغرناطة والبرتغال ، اذ أن المملكة الأراغونية لم تفقد شخصيتها الدولية بعد زواج الملكة ايزابيل والملك فيرناندو ، كما فقدتّها غرناطة والبرتغال أيام الملك فيليب الثاني ، بل إحتفظت بها وبقوانينها وحكم الملك فيرناندو وحده الأراضي التي ورثها من الذين تربعوا قبله على العرش ،وبما أن الملك لم يكن متدينا جدا ، وكان الموريسكّيون هم اليد العاملة في مملكته كلّها ، لذلك فانه لم يقمع الاسلام وسمح بممارسته علنا . صحيح أن المسلمين الأراغونيين خافوا كثيرا من مرسوم ملكي يفرض عليهم التعميد ولكن هذا المرسوم لم يصدر أيام الملك فيرناندو وقد تقدّم النبلاء القطالونيون بالمزيد من الاقتراحات الى برلمان برشيلونة للمدافعة عن رعاياهم المسلمين وأجبروا الملك الجديد الأمبراطور كارلوس الخامس على أن يصرّح علنا بأنه لن يقوم أبدا بتعميدهم أو طردهم من الدولة .

ولكن هذه الحماية الرسمّية التي كانت لها أسباب سياسيّة وأقتصادية معا لم تجد نظيرها في العلاقات الشعبيّة بين المسيحيين والمسلمين في مملكة أراغون وقطالونيا بل على العكس كان العمّال والمزارعون المسيحيّون يضمرون كراهيّة كبيرة في قلوبهم نحو الإسلام إذ كان المسلمون يحتّلون الأماكن والمناصب الأكثر أهمية في الاقتصاد و خصوصا في الزراعة و الهندسة و صيد الأسماك و الصناعات اليدوية وغير ذلك من المهن الشعبية . أن جميع الحركات المسيحية الشعبية التي

قامت في أراغون توجهت قبل كل شيء ضد الملك و النبلاء ثم ضدّ المسلمين لدرجة أن الطائفة المسيحية لجأت الى استخدام القـّوة أكثر من مرّة فقد استولت عام ١٥٢٢م/٩٢٧هـ . على بعض القرى الإسلامـّية مثل بولوب القريبة من بني دورم و فرضت على المسلمين التعميد ، غير غير أن الجيش الملكي تدخل بسرعة في الأمر وأبعد المسيحيين عن تلك المنطقة .

لقد قاومت المجالس الملكـّية و الحكومات الأقليمية الضغط الذي كان يمارسه الشعب المسيحي ضدها حتى عام ١٥٢٦م / ٩٧١هـ . ولكن عندما هدّدت جمعـّية الجرمان «أي الأشقاء النصارى» الرهيبة بالتمرد من جديد واستسلمت السلطة و نصحت الأمبراطور باصدار المرسوم الذي كان المسلمون خائفين منه منذ سنين أي فرض الدين المسيحي عليهم أو طردهم من البلاد و قد حدث هذا في الثامن من ديسمبر كانون الأول عام ١٥٢٦م / ٩٧١هـ . وكان الدين الإسلامي قد عاش في قطالونيا و بلنسية و أراغون و جزر الباليار حوالي ٢٤سنة زيادة عـّما عاشه في أقاليم قشتالة و ليون و البرتغال و المستعمرات الأسبانية في أفريقيا و في أميركا ، ولكن بعد سنة ١٥٢٦/٩٧١هـ . لم يعد يوجد أي إسلام في أسبانيا من وجهة النظر القانونية لكـّن ذلك لم يمنع من الأستمرار في إستعمال اللغة العربية في المناطق التي كانت ماتزال تنطق بها ولا إستخدام الملابس الشرقية ولا أي نوع من التعبير عن الشخصيـّة العربية فيما عدا الدين الإسلامي الأمر الذي أدى الى إزدهار نسبي في الثقافة العربية في تلك الفتـّرة الزمنـّية كما حدث تماما في قشتالة أيام الإعتناق المسيحي الأول سنة ١٥٠٢/٩٠٧هـ . وبما أن معظم تلك الإعتناقات الإجباربة كانت في الظاهر فانهاسبـّبت المزيد

من الإضطرابات الإجتماعية التي انتهت بالثورة الاسلاميّة الكبيرة التي أعلن عنها في غرناطة أيام الملك فيليب الثاني عام ١٥٦٨م / ٩٧٥هـ .

ولكن في المدة الواقعة بين ١٥٢٦م/٩٣١هـ . و ١٥٦٨م/٩٧٥هـ . ظلّت الجماعات الإسلامية السرية في إسبانيا تعيش حياة منتظمة عاديّة كما كانت من قبل و تتمتّع بشيء من التسامح ولا سيما في منطقة قشتالة و أراغون بعكس منطقتي قطالونيا و بلنيسة اللتين سادتهما بعض مظاهر التطرف . لقد نسي مسلمو قشتالة اللغة العربية واللهجة المستخدمة من الموريسكيين البلنسيين والقطالونيين واقتصرت العربية على أهل غرناطة اللذين كانوا ينطقون بلغة عربية أنيقة قريبة من الفصحى الى حدّ ما ، و مع ذلك فقد عرفت الثقافة العربية في أسبانيا فترة من الإنفراج و الإزدهار ، إما باللغة الإسبانية وإما باللغة العربية و حتّى القاطالونية في بعض الأحيان . وتقول الأستاذة لوثيه لوبيز بارالت المتخصصة في شؤون الموريسكيين في جامعة «ريّو بيادراس » في بوٍيرتوريكو أن الأدب العربي المتصوف أثر تأثيرا كبيرا على الأدب المتصوّف المسيحي الإسباني . لقد كان الموريسكيّون يعتقدون أن السبب في فقدان الأندلس يجب أن يرجع إلى إهمالهم الدين الاسلامي و لذلك ركّزوا على دراسته و التعمق فيه حتّى نجحوا وأسسوا مدرسة شعبية متصوفة بسيطة بثّت الأعمال و الكتب الإسلامية القديمة و الحديثة و ترجمتها إلى اللغة الإسبانية في الأجواء الاسلامية والمسيحية على السواء ، و تضيف الأستاذة المذكورة أن العديد من القصائد التي ألفها الراهب و المتصوف الإسباني المشهور سان خوان دى لا كروث ليست الا نقلا شبه حرفيّ للعبارات المستخدمة من قبل محي الدين بن عربي في الفتوحات المكّية وفي فصوص الحكم ،

وتقارن بينها وبين أعمال المتصوفين المسلمين مشيرة إلى دلائل شتّى على مدى تأثير الإسلام على التصوّف المسيحي الإسباني و ذلك في كتابها الشهير «سان خوان لا كروث و الإسلام» ، غير أنها لا تذكر إلا القليل من أسماء الكتّاب المتصوفين المسلمين الإسبان الذين عاشوا في ذلك القرن بسبب الحاجة التي كانوا يشعرون بها إلى الكتمان لكي يدافعوا عن أنفسهم في وجه الكنيسة الكاثوليكية ، و من بين الكتّاب المسلمين المذكورين نشير هنا إلى المنسابودى أرينالو أو الولد الأريبالي كما يمكن ترجمة إسمه الى اللغة العربية . وأريفالو (أريبال) مدينة صغيرة في شمال قشتالة إشتهرت بمدرستها الفقهيّة والتاريخية الإسلامية ، وكذلك الشيخ علي سارمينتو امام أحد المساجد الغرناطيّة وبرج الرمنجي (ريمنخو) ، وكان فقيها في مدينة سرقصطة بأراغون ، و سيّدة عربيّة عجوز معروفة بأسم السيدة من أبيدا وما إليها من مسلمين و مسلمات إسبان اجتهدوا في سبيل إحياء الإسلام و المحافظة عليه في مختلف المناطق الاسبانية .

أما عناوين أعمالهم فقد كتب الولد الأريبالي مجلدا بالإشتراك مع برج الرمنجي حول السنّة والفرائض عام ١٥٣٤/٩٤٠هـ . كما كتب أيضا مجلّدا آخر بعنوان «التفسيرة » في تفسير القرآن ومجلّدا ثالثا في التصوّف .

وكان القصد من هذه الكتب والأعمال هو نشر معرفة الفرائض الدينية الاسلامية في الشعب الذي كان قد نسي اللغة العربية والكثير من التقاليد الدينية الاسلامية بعد مرور قرون طويلة من الحكم المسيحي عليهم . ولم يقتصر النشاط الثقافي والانتشار الموريسكي على ميدان الدين

و التصوّف بل كبر بمرور الزمن و بلغ ميادين أخرى مهمّة مثل الأدب والشعر والتاريخ والسياسة والفنون لا سيّما تلك الفنون التي كان لها أصل أوروبي غربي كالموسيقى القشتالية و الرسم . ومن بين الأدباء و المؤرخون محمد رمضان الذي كتب في تاريخ أهله ، وأبو القاسم و يوسف بن نمّاش اللذان كانا شاهدين على فتح غرناطة و علّقا على حوادث ذلك العصر . أما الشعر فهناك مجموعة من المؤلفين لا يذكر التاريخ أسماءهم إذ أتوا من عامة الشعب ولكنهم ألفوا كتابا من أهم كتب الأدب الاسباني و هو كتاب «الأغاني» الموجود حاليا في جامعة أبسالا بالسويد ويحتوي هذا الكتاب على أهم الأزجال و الموشحات التي حفظها الأدب الاسباني من القرون الوسطى ومن فترة النهضة الأوربيّة وكلّها باللغة الإسبانية . فقد نشر هذا الكتاب في البندقيّة عام ١٥٥٦م الموافق ٩٦٢هـ . ولا يوجد منه إلا نسخة واحدة في العالم بالاضافة إلى الطبعة المصورة التي نشرها المعهد الاسباني العربي للثقافة قبل بضع سنوات . أما السياسيّون فسوف نشير فيما بعد الى شخصية فرانسيسكو نونياس مولاى و زملائه بمناسبة التمرّد الموريسكي في البشرات الغرناطيّة عام ١٥٦٨م/٩٦٩هـ .

لقد أظهر الموريسكيون أيضا اهتماما كبيراً بالموسيقى الغربيّة ثم أصبح بينهم ملحّنون و عازفون على الكمان وما اليها من آلات موسيقية ولا سيما الكنائسية مثل الأورغ ، و من بين الملحّنين نذكر هنا شخصية ألونسو دى المدرع (أي الأذرع) الذي اشتهر بتلحين القيثارة وموسيقى الحجرة . أما الرسامون فبينهم أسماء موريسكيّة مثل أنطونيو مورو الذي رسم صورة الملكة آنا النمساوية وهي الزوجة الرابعة لفيليب الثاني ذلك بغض النظر عن استمرار الموريسكيين في

ممارسة مهنتهم القديمة كمهندسين معماريين و هناك العديد من القصور و البيوت و الكنائس التي شيّدت في هذه الفترة بأيدي البنّائين المسلمين الإسبان . وإذا لم نستطيع القول أن هذه الفترة كانت ذهبية بالنسبة إلى الثقافة العربية في أسبانيا الا أنها دون شك كانت فضية على الأقل غير أن أحلام الموريسكيين الإسبان وآمالهم في الإنضمام الكامل الكامل إلى المجتمع الإسباني صارت على وشك الزوال بعد أن تبوّأ الملك فيليب الثاني العرش عام ١٥٥٥م /٩٦١هـ .

وفي ذلك العام تعب الأمبراطور كارلوس الخامس ثم مرض و تنازل عن عرشه لصالح الأمير فيليب الذي توّج بأسم فيليب الثاني فقد كان الملك الجديد شخصية متدينة و متطرفة جدا و مصّممة على إزالة أي نشاط إسلامي وأي وجود للعرب عن الأرض الإسبانية فاستشار الأساقفة و الكهنة بشأن المسلمين فأخبره هؤلاء أن إعتناقهم المسيحية لم يكن إلا مهزلة وأنهم مازالوا يتابعون الطقوس و التقاليد الإسلامية رغم حضورهم القدّاس الإلهي وتناولهم القربان أيام الأحد وقالوا أن منعهم من ممارسة الدين الاسلامي ليس كافيا طالما يسمح لهم باستعمال لغتهم وملابسهم وشعاراتهم القومية العربية فأصدر الملك إرادة ملكيّة في اليوم الأول من شهر كانون الثاني عام ١٥٦٧م ٩٧٤هـ . تقضي بأن يمنع المسلمون قطعيّا من إستخدام اللغة و الملابس العربية والحمّامات والأحتفالات الشعبية واقامة مراسم الزفاف والجنازات والأعياد ونشر الكتب المكتوبة باللغة العربيّة . فخاف الموريسكيّون خوفا شديدا وبعثوا الى الوزير « ديثا » ممثلاً عنهم هو السيد فرانسيسكو نوفياس مولاى الذي كتب بهذه المناسبة رسالة من أجمل الرسائل في تاريخ الأدب الاسباني دافع بها عن الموريسكيين

وحقـّهم في استخدام لغتهم وممارسة تقاليدهم ، ولكن رجاءه لم يجد من الوزير أذنا صاغية واضطـّر بسببذلك أن ينتقل إلى العاصمة مدريد بصحبة اثنين آخرين من الموريسكيين هما فيرناندو الحبقي وخوان فيرنانديث و رجل مسيحي اسمه خوان اينركيث معروف بصداقته للمسلمين . واجتمعوا مع الكاردينال دياغودى أسبينوسا رئيس مجلس قشتالة كما تدخل من أجلهم أحد أحفاد الكونت تنديللّلا المركيزدى مونديخار ولكن الكاردينال ظل متصلبا ، متبعا بذلك تعليمات المجلس والملك ولم تنل الرحلة أية نتائج ملموسة .

منذ ذلك الحين بدأ المسلمون يحضرون تمردهم ضد الملك ، الأمر الذي وقع بالفعل يوم ٢٤ كانون الأول عام ١٥٦٨م/٩٧٥ﻫ أي تماما في عيد الميلاد لذلك العام . لقد تجـّمع في قرية بزنار بغرناطة عدد من النبلاء و الفقهاء العرب و عينوا ملكا و سلطانا عليهم السيد هيرناندو دى قرطبة الذي لـّقب نفسه باسم إبن أمـّية مثلما فعل قبله إبراهيم بن أمـّية عام ١٤٩٩م / ٩٠٤ﻫ . وما أن استمع المسلمون إلى إسم الأمويين حتى فرحوا فرحا لا حدود له وتمردوا وأعلنوا عن إستقلالهم في البشرات* وعن وفائهم لأمير المؤمنين الجديد إبن أمـّية،ثم اضطر الملك إلى إرسال جيشه القوي لاخماد التمرد وعلى رأسه أخوه الاميرخوان‌دى أوسترا النمساوي ، و كانت الحرب الطويلة دموية للغاية بين الطائفتين . لقد عـّين محمّد إبن أمية حاجبا موريسكيا لحاشيته إسمه فرج إبن فرّاج كما عـّين قائدا للجيش العربي هو عـّمه الشيخ الصغير ، وقدتوجه الجميع إلى لوصر حيث أقاموا عاصمة لدولتهم وخـّططوا مخططاتهم الأولى ، منها الدخول ليلا إلى غرناطة وإثارة حي البيازين كـّله ضد

* البشرات : منطقة جبلية محيطة بغرناطة . الناشر

الملك ، فقد قام إبن فرج فعلا بهذه العمليّة غير أنها فشلت و اضطرّ إلى الإنسحاب من غرناطة مع أنصاره باتجاه لوصر من جديد .

وكان أول قادة الجيش المسيحي الكونت تنديللا و الماركيز دى مونديخار و لكن هذا الأخير كان من أصدقاء المسلمين ، ويبدو أنه تسامح معهم فلم يرد أن يكافحهم بالقوة اللازمة ووصل خبره الى مدريد فأقاله الملك من قيادة الجيش و حل محلّه أخو الملك دون خوان الذي شن حربا شعواء على المسلمين .

لقد رأى الأمير دون خوان أنه صار من اللازم القضاء على محمد ابن أميّة نفسه فبث الجواسيس . وأثار الخلافات العائليّة بين إبن أميّة و إخوانه و أخواته حتى لقي الشخص المناسب للقيام بقتله وكان اسم هذا الخائن دياغو الوزير الذي كان يكره ابن أميّة كراهية كبيرة إذ كان السلطان قد أخذ منه جارية كان يحبّها كثيرا ، وبعد مصرع الشيخ الصغير في ساحة القتال دخل المهاجمون قصر السلطان وقضوا عليه شنقا ، و ظنّ الأمير خوان أن هذه الجريمة سوف تعني نهاية الحرب و استسلام المسلمين و لكن الأمر صار أكثر عنفا وخطورة حين عيّن سلطان آخر محلّ ابن أميّة هو ابن عمّه ابن عبده وكان هذا متدينا و متطرفا للغاية ذا شخصية كبيرة وكلام جذاب فحشد حوله المسلمين بقوة و تصميم أكبر واستمرت الحرب شهورا طويلة ولمّا لم يجد الجيش وسيلة لقهره لجأ الأمير لشراء خائن آخر إسمه غونثالو الشنير الذي قتل إبن عبده في الكهوف التي كان يعيش فيها بعد فقدان رونده ومدن أخرى فانتهى التمرد نهائيا وكان ذلك في العاشر من شهر تشرين الثاني عام ١٥٧٠م/٩٧٧هـ .

لقد أجرى الحبقي محادثات الإستسلام باسم المسلمين والأمير دون خوان بأسم المسيحيين ، لكنّ المسلمين قتلوا الحبقي بعد شهور إنتقاما منه فأمر الملك فيليب بنقل جميع الموريسكيين من المملكة الغرناطيّة الى أماكن أخرى من أندلسية أو قشتالة بقصد تفادي التجمعات الكبيرة منهم و بالتالي قيامهم بثورة جديدة ، و هكذا خرج من غرناطة ألوف من الناس بالعربات و القوافل وأعطاهم الملك أراضي جديدة وبيوتا أخرى في أقاليم بعيدة عن غرناطة مثل غاليسيا و ليون ووادي الحجارة و مدريد وما إليها من محافظات لاسيما في أكستريما دورا والبرتغال . وهذا سبب الأسماء الغاليسيّة أو البرتغاليّة التي نجدها اليوم في منطقة البشرات إذ أن السكّان الأصليين لتلك المناطق البعيدة جاؤوا للسكن في القرى و المدن التي سبق أن سكنها المسلمون و غيّروا أسماءها مثل : POQUEIRA , FERREIRA الى آخره .

و يبلغ عدد الذين تركوا غرناطة متوجهين الى أقاليم أسبانية أخرى خمسين ألف شخص . لقد تبين أثناء الحرب و بعدها أن إبن عبده لم يكافح وحده بل التجأ أكثر من مرة إلى مساعدة ألوج باى وهو الحاكم العثماني لمدينة الجزائر الذي أرسل الى السلطان الأندلسي مزيدا من الجنود و الأسلحة الأمر الذي أثار غضب الملك فيليب الثاني وخوف الشعب المسيحي من المسلمين إذ كان الأتراك في ذلك الوقت من أكبر أعداء الأمبراطورية الأسبانية ، و تضاعف الخوف في الأوساط المسيحية ولا سيما الأقاليم التي كانت فيها تجمّعات ضخمة من المسلمين مثل جنوب قاطالونيا وبالنسية والأراغون وبالتالي لم تعد حياة المسلمين طبيعية في أسبانيا منذ ذلك الحين وكان المسيحيّون يتّهمونهم بالإنتماء و الوفاء و الجاسوسيّة للدولة العثمانيّة . صحيح

أنه كان لهذه الإتهامات ، في بعض الأحيان ، شيء من الصحة و لكن ليس دائما ، الأمر الذي أدّى إلى شعور المسلمين بالتشاؤم حول مستقبلهم وشرع الكثير منهم يهاجرون من أسبانيا متوجهين إلى شمال أفريقيا .

لقد انتهت الفترة التي سمّيناها «الفترة الفضيّة» و تبعتها فترة يمكن أن نسمّيها «النحاسيّة أو البرونزية» للاسلام في أسبانيا ، إذ حل محل الأسماء الكبيرة الجليلة من الكتاب و المؤرخين و الفقهاء والفنّانين أسماء شخصيات متواضعة الى حدّ ما وكان لها أثرها في الحياة الثقافيّة و الأدبيّة الإسبانيّة و نقصد هنا المهندسين المعماريين و المهندسين الزراعيين الذين نظموا طريقة استعمال المياه في منطقة بالنسية تنظيما مثاليّا لا يزال يستخدم حتّى اليوم وله محكمة خاصّة معترف بها في القانون الإسباني المعاصر ، بالإضافة الى المزخرفين و البحّارة الذين صاحبوا العديد من الرحلات الإكتشافية الإسبانية إلى أمريكا الوسطى و الجنوبية ، و العسكريين الذين ألّفوا كتبا شتّى في الفنون العسكرية و منهم المترجم الإسباني لمولاى زيدان كما يشير التاريخ إلى بعض أسمائهم بالذات وهم : المهندس المعماري حامد الأوبيري الذي أصبح مفتشا على القصور الملكية والمهندس زونزو ينيجي — وهو إسم باسكي مستعار — المتخصص في السدود والطرقات و الطبيب جيرونيمو الباشا الذي كان طبيبا لفيليب الثالث ، و الفقيه محمد الوزير الذي ألف كتابا انتقاديا ضد الدين المسيحي و خوان ألونسو أراغونيس الذي أسلم و أصبح فقيها ، و أصحاب المدارس الاسلامية أمثال : «لوبي ايريرو» « LOPE HERRERO » في ديزه في أقليم سوريا ، وخوان أندريس في شاطبة ، وأسماء أخرى كثيرة

غيرها . و يلاحظ أن معظم هذه الأسماء تنتمي إلى عائلات من الطبقة الإجتماعيّة و المهنّية الوسطى التي كانت لها نفوذها في الحياة الثقافية الاسبانيّة . ومن المؤسف الإعتراف هنا بأن الموريسكيين إرتكبوا خطأ آخر حينما إلتجؤوا ، ليس فقط إلى الأتراك و الدولة العثمانية فحسب ، بل إلى الحاشيات المحتّجة الأوروبية التي كانوا يظنون أنها تستطيع أن تدافع عنهم ضد المراسيم الملكية المتتالية التي كانت ماتزال تصدر عن المجالس الرسميّة في شؤون الدين و السنة و التقاليد الإسلامية . وقد أصبح البعض منهم جواسيس للملكة إيزابيل الأولى الأنكليزية مثل كازيو ددرودى راينا المترجم الأول للكتاب المقدس إلى اللغة الاسبانية لصالح البروتستانت أو من أجل الهوغونوت الافرنسيين من منطقـــة البيارن ولا سيما في أقليم أراغون ونافارا الشماليـــة ، واشتركوا في مؤامرات سياسية اسلامية ضد الملك كما حدث أيام الوزير الخائن أنطونيو بيريز وأنصاره حيث ثبت اشتراك المسلمين بها مما أدى الى خوف المسيحيين وكراهيتهم لهم في نفس الوقت .

حين توفي الملك فيليب الثاني وتبوّأ عرشه ابنه فيليب الثالث عام١٥٩٨م/١٠٠٦هـ. يئس المسلمون من أي تغيير أو تحسن في أمرهم وتهيأوا للتمرد الكبير الذي كان من المفروض القيام به أثناء إحتفالات الأسبوع المقدس المسيحي عام ١٦٠٤م / ١٠١٢هـ . بالتعاون مع الجيش الفرنسي للجنرال لافورس ومع البحرية الفرنسية، غير أن جواسيس الملك فيليب إكتشفوا المؤامرة و أخبروا السلطات الأقليمية في منطقتي بالنسية وأراغون وأمر الملك بأن يجتمع المجلس الملكي لدراسة هذا الموضوع الخطير وكان على رأسه الماركيز دى ليرما فطرح الأمر للتصويت وصوت المجلس لإبعاد جميع المسلمين عن الأراضي

الإسبانية ، وقد اتخذ القرار بتاريخ ١٦٠٩/٤/٤م الموافق ١٠١٧هـ . باجماع ، ثم نفّذ فيما بين السنتين التاليتين أي أنه لم يبق أي مسلم أسبانيا منذ حوالي النصف الثاني من عام ١٦١١م / ١٠١٩هـ .

صحيح أنه صدر الكثير من المراسيم الملكية سابقا بشأن إبعاد المسلمين ولكنها لم تطبق أبدا و ظلّت التجمعات تمارس شعائرها الدينية بالكتمان ولكن هذه المرة أصبح القرار نهائيا وطبق حرفيا .

لقد خرج من أسبانيا / ٣٠٠،٠٠٠ / (ثلاثمائة ألف) نسمة تقريبا منها / ١٨،٠٠٠ / (ثمانية عشر ألفا) من بالنسية و / ٦٠،٠٠٠ (ستين ألفا) من أراغون و /٤٠٠،٠٠٠/ (أربعمائة ألف) من قاطالونيا و / ٤٥،٠٠٠ / (خمس وأربعون ألفا) من قشتالة ، و / ١٤،٠٠٠ / (أربعة عشر ألفا) من أقليم مرسيه و /٣٠،٠٠٠/ (ثلاثين ألفا) من أندلسية الغربية بما فيها قرطبة وأشبيلية ، أما من غرناطة فلم يخرج إلا ٢،٠٢٦ (ألفين وستة وعشرين) نسمة ، وهذا العدد الصغير يرجع إلى إبعاد مسلمي غرناطة سابقا إلى أماكن أخرى من أسبانيا إثر ثورة محمد إبن أمية أيام الملك فيليب الثاني وكانت المرافىء المستخدمة لتسفيرهم إلى شمال أفريقيا هي بفاروس ودانيه وجبل طارق والحدود الباسكيّة والأراغونيّة والقطالونية مع فرنسا، ويذكر أن عائلة بن نماش الغرناطية المشهورة إستقرت على الحدود الفرنسية الإسبانيـــة وينتمي اليها اليوم الأمين العام للحزب الأشتراكي في منطقة الباسك السيد تشكي بن نماش .

وصل المسلمون الاسبان الى شمالي أفريقيا فاستقبلهم الحاكم

العثماني في تونس إستقبالا حارا وأسسوا مدنا و قرى مثل تستور و قلعة الأندلس و سلوقيا و مجاز الباب وازدهر هناك عصرهم مثلما كان قد ازدهر في أسبانيا ، و شرع المعلمون الموريسكيون يصنعون كل نوع من أنواع البضائع كالشاشية وهي البرنيطة الطليطليّة الشهيرة كما كتبوا كتبا عديدة باللغة الأسبانية من بينها تفسيرة إسلامية ألفها السيد عبد الكريم بن علي بيريز والتعليق في الأدب والشعر الإسباني للسيد خوان بيريز الذي اصبح إسمه إبراهيم طيلي والقصائد للحاج محمد روبيو ولا براهيم دى بولفارد ، ولا يزال حتّى الوقت الحاضر الكثير من العبارات الأسبانية في لغة تلك القرى التونسية، من مهنيّة مثل بانكو وباطرون وجوخة ومما ليس من الألفاظ العربية .

كما وصل الموريسيكيون أيضا الى الجزائر والمغرب،وفي الجزائر اضطهدهم القراصنة و سرقوهم و قتلوهم لأنه لم يكن هناك أي سلطة عثمانية قادرة على المحافظة على الأمن العام ، و صلبوا الكثير من هؤلاء المساكين بتهمة المسيحية،اذ لم يعتقد أهل الجزائر أنهم كانوا من المسلمين،غير أنهم أثبتوا ذلك فيما بعد واشتركوا في الحياة السياسية الجزائرية اشتراكا فعّالا ، خصوصا في مدينة وهران و ضواحيها ضّد القوات الأسبانية التي كانت متركزة فيها . أما المغرب فقد استقبلهم بشيء من التهمة أيضا و قتل أبناء الريف بعضهم ولكنهم اندمجوا في الحياة الأجتماعية المغربية و أصبحوا كالمغاربة دون أي تمييز أو فرق بينهم و بين السكان الأصليين ، و ربما يرجع ذلك الى عدم وجود شخصية موريسكية ثابتة في المغرب كما هو الحال في تونس فهناك أسماء مثل توريس و مورسيكو و بايس التي تدل على أصلهم الإسلامي الأسباني .

منذ عام ١٦١١م / ١٠١٩هـ . يدخل تاريخ الشعب الإسلامي الاسباني في دور الأسطورة والخرافات . صحيح انه اكتشفت مؤامرة جديدة عام ١٦٥٠م / ١٠٥٩هـ . ،في مدينة غرناطة و لكنها لم تكن ذات طابع موريسكي بل سياسي بحت ضد الملك و ذلك لأسباب إجتماعية إشترك فيها بعض الموريسكيين مثل ألونسو فيرنانديث ماهندون من حي البيازين أيضا و صحيح أيضا أنه قد أغلقت أبواب مسجد غير شرعي في قرطاجة عام ١٧٦٩م / ١١٨٢هـ . و صحيح أن سيدة طليطلّية جلست أمام كرسي الأعتراف عام ١٨٢٠م / ١٢٣٥هـ . و انتهزت الفرصة لتشهد بالشهادة الإسلامية و لكنها حوادث منعزلة فقد زال الإسلام بالفعل من أسبانيا عام ١٦١١م / ١٠١٩هـ . ولم يزدهر من جديد إلا قبل عشرة أعوام تقريبا في غرناطة و أشبيلية و يقال أنه ماتزال بعض القرى الصغيرة تمارس الإسلام القديم مثل هورناتشوس في أكسترا مادورا و قرية مجهولة في قطالونيا قد تكون فال دى أوكسو ، و لكن ليس هناك أدلّة ثابتة على ذلك .

* * *

الاسطورة الاسلامية

في اسبانيا

بعد خروج المسلمين منها

خيسوس ريوساليدو *

* كتب المؤلف مقالتيه بالعربية مباشرة . الناشر .



تؤكد كتب التاريخ الإسبانية **والأخبار الرسميّة** ومحاضر مجلس الدولة المختلفة ، تؤكد بأن المرسوم الملكي الخاص بابعاد جميع المسلمين عن الأراضي الإسبانية والصادر عام ١٦١١م الموافق ١٠١٩هـ قد تّم بشكل كامل وبأنه لم يبق في شبه الجزيرة الإيبيريّة ولا مسلم واحد بعد ذلك ، ولكّن المؤرخين المعاصرين ومعهم قسم كبير من المستشرقين الإسبان بدأوا في السنوات الأخيرة يبدون رأيا غير رأي التقارير و الملفات الرسميّة ، ولا توجد إثباتات نهائية حول عدد المسلمين الحقيقي الذين طردوا من إسبانيا ولا حول عدد الذين مكثوا عندنا فضلا لممارستهم الدين المسيحي في الظاهر و ليس في الباطن عادة . هذا ولا يمكن أن نحّدد عدد الذين تبقّوا بمساعدة من السلطات أو من النبلاء أو من أصدقائهم المسيحيين ، كما أنه **لا يعرف كم منهم عادوا بصفة غير قانونية الى إسبانيا** أو بأسماء مستعارة أو تحت حجج مختلفة . وبالعكس من ذلك فقد عرفنا بالضبط عن قراءة « كتاب الأخبار و الأنباء» للمؤرخ الشهير كابريرا دى كوردوبا في الصفحات ٥٢٢ الى ٥٣٠ بأن الكثير من المسلمين حاولوا العودة بعد إبعادهم إلى نفس القرى أو نفس الاماكن تماما التي طردوا منها سابقا و بأن **الكونت سالازار** تلقّى تعليمات من جلالة الملك لمحاكمة من رجع منهم إلى أرضهم وليست أية محكمة أو سلطة أخرى غير الكونت نفسه ، حيث بحث و ناقش وعثر في مدينة **المدّور** في منطقة قشتالة جنوبا من مدريد عثر على **٨٠٠ مسلم** أو أكثر حيث حكم عليهم بالأعمال الشاقّة في المناجم أو في التجديف على متن مراكب الأسطول الحربيّة لمدة معينة

أو بطردهم من جديد من المملكة ، كما حكم على السلطات المحلية التي كانت قد خبأتهم بدفع أجور ترحيل هؤلاء ، وهدد برفع وزيادة العقوبات والغرامات على كل من يحاول ادخال المسلمين إلى إسبانيا من جديد أو مساعدتهم على البقاء هناك .

وهناك بعض القرى وعدد من المناطق التي اشتهرت بتمسكها بالإسلام لغاية أن الشعب الإسباني بدأ ينعتها بمناطق أو بمدن إسلامية و منها قرية ريكوتي في إقليم مورثيا و يشير الى إسلام سكانها الروائي الاسباني الشهير سيرفانتس في كتابه «**دون كيشوت**» في البند الذي فيه يدافع عن حق المسلمين في البقاء في الأراضي الإسبانية ، ويصف سيرفانتس في كتابه المشهور لقاء مصادفا بين المسلم أبي ريكوتي وجاره وصديقه في القرية الخادم المسيحي لدون كيشوت سانتشو بانشا وصاحبه في مغامراته الغريبة ، ويقول سيرفانتس أن أبا ريكوتي خرج من إسبانيا باحثا عن مكان في أوروبا يستطيع الاستقرار فيه بعد أن خبأ ثرواته في مكان ما من قريته الإسبانية ثم وجد بيتا جديدا له في ألمانيا ومن بعد قرر العودة مختبئا تحت حلة الحجاج الذين كانوا يحجون في ذلك الوقت إلى مقبرة القديس يعقوب في سانتياغو دى كومبوستيلا في الشمال الغربي الإسباني بقصد أخذ كنزه وابنته الجميلة معه عائدا الى ألمانيا ؛ ويدل هذا البند من بنود كتاب «دون كيشوت » إن دل على شيء فعلى أن رجوع المسلمين إلى إسبانيا قد أصبح أمرا عاما مكشوفا للجميع .

ويبوح أبو ريكوتي بهذا التصريح لأخيه وصديقه سانتشو : ان الأغلبية الساحقة منا ترغب في العودة رغبة شديدة ، خصوصا الذين

يجيدون اللغة الإسبانية مثلي و الكثير منهم يتركون زوجاتهم و أولادهم ثم يرجعون إلى ديارهم بدون قيد أو شرط . ثم يضيف بالقول : «بالرغم من أن في ألمانيا يوجد حرية العقيدة و الضمير» ، و يقال أن هذه هي أول مرة يشير كاتب إسباني إلى عبارة «حرية العقيدة والضمير » في تاريخ الأدب الاسباني كله .

ويلاحظ أيضا أن أبا ريكوتي يميز بين المسلمين ممن له عقيدة إسلامية ثابتة مثل صهره خوان تيوبايو و من له شكوك مثل ريكوتي نفسه ومن اعتنق الدين المسيحي باخلاص مثل إبنة ريكوتي الجميلة التي لا تترك إسبانيا لمصاحبة أبيها إلا غصبا عنها وبسبب حبها لوالدها فقط وليس لأسباب دينية أو عقائدية .

ويشير سيرفانتس أيضا إلى قصة غرامية جرت بين المسلمة الجميلة و شاب مسيحي و يقول أن مثل هذه القصص أصبحت كثيرة في السنوات الأخيرة وقد أدت الى تخالط و تمازج في الدماء بين المسيحيين و المسلمين لغاية أن لا أحد كان يستطيع أن يعرف أيا كان أصله بعد مرور جيل أو جيلين على ذلك .

وقد بث بين المسيحيين خبر الثروات والكنوز التي قيل — بدون أي إثبات أو سبب لذلك — أن المسلمين كانوا قد دفنوها في إسبانيا قبل مغادرتهم البلاد ، ويمكن أن نسمي هذا الخبر الصفحة الأولى من الأسطورة الإسلامية في إسبانيا التي أدت الى كتابة الكثير من الروايات والقصص في موضوع البحث عن تلك الكنوز المتوهمة ونريد من بينها أن نشير هنا إلى مجموعة «**الروايات اللذيذة** » من تأليف الأديب الاسباني ألونسو دل كاستيللو سولورزانو وفي السادسة منها

التي تحمل عنوان «لا خسارة في الاخلاص» يقول أحد المسلمين من مدينة بلنسية لواحد سجين مسيحي في الجزائر بأن عمّه أخفى ١٦،٠٠٠ ريال نقدا لمساعدة أي تمرد قد يقوم في بلنسية ضد الملك وحكومته . وانتشرت أسطورة الكنوز الاسلامية المخبأة في أنحاء اسبانيا و ملأت العديد من الصفحات في الكتب الأدبية والتاريخية وفي خيال الناس البسطاء الذين ضيعوا الكثير من الوقت في البحث عن تلك الثروات التي غالبا ما كانت إلا أوهاما و خيالات بدون أي أساس من الصحة لها .

وبالإضافة إلى قرية ريكوتي في مورثيا حيث دشّن أخيرا نصب تذكاري على شرف مسلميها المبعدين وحيث ماتزال التقاليد والعادات والأغاني عربيّة مستعملة عند عامة الشعب حتى يومنا هذا ، نشير هنا إلى قرية **هورناتشوس** في منطقة إستريمادورا وقريـــة **موريرة** في منطقة كاستيون شمال فالنسيا التي اكتشف فيها أخيرا نصّ من القرآن الكريم مختفيا تحت بلاط أحد البيوت ، وقرى منطقة طرطوشه في قاطالونيا و بنوع خاص **سيورانا** التي يقال أن مسلميها لا يزالون حتى اليوم يمارسون طقوسهم الإسلامية سريا وأماكن أخرى كثيرة من المدن الموريسكية أو الإسلامية التي يمتزج فيهـــا التاريخ بالاسطورة والحقيقة بالرواية والواقع بالوهم والخيال .

ولكن هناك صفحة أخرى من تاريخ الأسطورة الاسلامية في أسبانيا هي أكثر جدية و أكبر اهتمام من أساطير الكنوز و الثروات المخفية وهي صفحة الخوف الذي كان يملأ النفوس الإسبانية من قيام تمرد إسلامي جديد في البلاد من قبل الموريسكيين أو أحفادهم ، فأي اضطراب إجتماعي وأي احتجاج على ظروف المعيشة أو الاقتصاد أو السياسة الخارجية أو الحرب . أي اضطراب كان ينساب الى المسلمين

وحلفائهم الأتراك مباشرة ، فقد قام أعضاء الجمعيات المهنيّة في غرناطة عام **١٦٥٠م** الموافق ١٠٥٩هـ بحركة إحتجاجيّة ضد حاكم إقليمهم بسبب غلاء المعيشة وخصوصا المواد الأولية منها مثل الخبز والملح بسبب إستمرار الحروب بين أسبانيا وفرنسا مدة ٤٥ سنة متتالية ، فعيّن **المتظاهرون** قائدا لهم هو أحد رجال الأعمال وتاجر محترم من أبناء غرناطة كان يتفاخر بأصله العربي والإسلامي وكفى ذلك حتى تدخل الملك نفسه في الموضوع شخصيا وأمر بالقاء القبض على التاجر وزملائه الذين مكثوا سنوات طويلة في السجون الملكيّة أو على متن مراكب الأسطول الحربي ولم يكن ذلك التاجر مسلما ولم يكن لتظاهره أي سبب ديني ولكن خيال الشعب وخوف المسؤولين كان مايزال كبيرا ، خصوصا في الوقت الذي فيه اشتدت الإشتباكات بين الجيوش المسيحية والإسلامية العثمانية في حوض البحر المتوسط وقد قمعت الدولة الإسبانية بيد حديدية أية محاولة انقلابية اشتُبهت بسبب أو بغير سبب ، بالإسلام أو بالميل إليه .

وهناك **دعاوى قضائية** عديدة أمام **محاكم التفتيش** الدينية في أثناء القرنين السابع والثامن عشر للميلاد بتهمة الإسلام فلم يستطيع أحد أحد أن يحاربها بما فيهم كبار رجال الفكر والأدب والعلم والسياسة في إسبانيا فاتهمت محكمة التفتيش القديس **خوان دى لاكروث** والقديسة **تيريزا دى خسوس** بممارسة طقوس تصوفيّة مختلفة . وتعترف اليوم الأستاذة لوثي لوبيز بارالت من جامعة بويرتوريكو بأنه في أعمال سان خوان دى لاكروث يوجد **عناصر إسلامية واضحة** وأقل منه بكثير إلا فيما يتعلّق بالتصوف في كتب ورسائل القديسة تيريزا ، ويرجى مراجعة كتاب «سان خوان دى لاكروث والإسلام»

للاستاذة المذكورة في هذا المضمار . ومع ذلك لم يكن سان خوان ولا سانتا تيريزا مسلمين بل تصورت المحكمة الدينية إسلامهما بسبب الخوف الشديد المتوفر لدى السلطات الكاثوليكية بعودة الإسلام الى الأراضي الأسبانية واضطهدتهما إضطهادا شديدا كما اضطهدت آخرين من المسلمين وغير المسلمين .

وفي القرن الثامن عشر الميلادي عام ١٧٢١ م الموافق ١١٤٠ هـ أصدرت محكمة التفتيش في غرناطة — وكانت هذه المحكمة قد اشتهرت بشدتها وقسوتها ضد المسلمين — أصدرت حكما في رهبانية « لامرسيه » على ستة وأربعين مسلما من رجال ونساء بسبب نشر وتوزيع كتاب تحت عنوان « حديث رسول الله صلّى الله عليه وسلم في شرف غرناطة المحروسة وتاريخ الإضطهادات الأخيرة ضد مؤمني هذه المدينة » طبعه السيد يوسف دى لابويرتا الذي على ما يبدو كان من أصل عربي و إسلامي . ونجد بين المحكومين تجارا وعمال مصانع الحرير وموظفي الدولة وصباغين ومحامين وكتاب العدل الأمر الذي يدل على أنهم كانوا أشخاصا من الطبقة المتوسطة في غرناطة في بداية القرن الثامن عشر حيث كانوا ما يزالون متمسكين باسلامهم و يخفون تحت أسماء مسيحية أو كنيات مشابهة لكنيات أعرق العائلات القشتالية القديمة التي اشتهرت في مكافحة الدولة الإسلامية في إسبانيا في أثناء القرون السابقة .

فقد حكم باعدام الأستاذ لورينزو فيليب دى مندوثا ، موظف في وكالة وزارة المالية وقائد سري للمسلمين ، أما البقية الباقية منهم فقد تلقوا أحكاما بالسجن أو بالتجديف في الأسطول لمدد مختلفة أو أن يرتدوا عن دينهم علنيا عقب إصدار الأحكام عليهم . ويستدعي

إنتباه القارىء النسبة الكبيرة من النساء اللواتي حكم عليّن ، فالرجال كانوا (١١) أحدى عشر رجلا و النساء (٣٥) خمس و ثلاثون إمرأة وسبق أن أشرنا في محاضرات أخرى إلى أهمية المرأة في الحفاظ على التقاليد الإسلامية في إسبانيا وفي تعليمها إلى أولادها وبناتها .

ويقول المسافر الأنكليزي **هنري سوينبورن** في كتابه « رحلة عبر أسبانيا في عامي ١٧٧٥ و ١٧٧٦ ، ١٢٧» أن في أسبانيا ما يزال جزء كبير من سكانها ينتمون إلى ذلك الشعب العربي المبعد المسكين » ويضيف مسافر أنكليزي آخر إسمه **جوزف تونزفيلد** في كتابه «رحلات في الممالك الإسبانية في عامي ١٧٨٦ و ١٧٨٧» بالقول ان رئيس محكمة التفتيش الأسقف غردوتي أخبرني بأنه اتهم لأكثر من ٣٦٠ عائلة غرناطية بممارسة الطقوس الإسلامية ، وانّي أعتقد بأن التهمة كانت صحيحة إذ بالرغم من كل عيوبها فمحاكم التفتيش دقيقة وواقعية جداً في بحثها عن الحقائق الأساسيّة كما أعتقد أن المسلمين كثر حتّى اليوم في الحقول الإسبانية وخصوصا في الجبال حيث أصبحوا رعاة غنم ، و يمكن القول أن بعض رجال الأكليروس يظهرون عقائدهم الكاثوليكية بالمبالغة حتّى يخبئون اسلامهم ، وتضطهد محاكم التفتيش هؤلاء بشدة و بجديّة حسب ما يأتي ذكر ذلك في الصفحة رقم ٨٤/٨٢ .

فهناك أحكام أخرى كثيرة أصدرت عن المحاكم المختلفة في القرن الثامن عشر ضد المسلمين أو ضد المشتبهين بالإسلام من غير المسلمين ، لا نستطيع أن نشير اليها جميعا ويمكن دراستها في كتاب « **تاريخ التفتيش في أسبانيا**» للمتخصّص الدانمركي الشهير الأستاذ **غستاف هينيجسن** اذا شيء ذلك . والمهم أن القضايا والدعاوى كانت عديدة

و البعض منها غريبة للغاية ، ففي طليطلة أيّام الرسّام المشهور الغريكو إتّهم أحد جيرانه شخصا آخر قريبا له بالإسلام إذ رآه عبر نافذته يتوضّأ في حديقته واستدعى الغريكو نفسه للمحكمة حتى يدلي بشهادته أمامها واتّضح بأن الجار المسكين لم يكن يتوضّأ إطلاقا بل كان يغسل قدميه لمعالجة مرض الشلل في الجزء الذي أصيب به وذلك بأمر من طبيبه ، و مثل هذا المثال يوجد أمثلة أخرى كثيرة تدل على المبالغة في البحث عن المسلمين المختبئين .

و في عام ١٧٤٩م / ١١٦٠هـ عثرت سلطات مدينة قرطاجنّة في أقليم مورثيا على مسجد في إحدى شقق الحي القديم واعتقلت المؤمنين فيه . وعند بداية القرن التاسع عشر الميلادي كانت ما تزال بعض العائلات الإسلامية في قرية **أخيخار** العربية في غرناطة كما يشير إلى ذلك الأب **مينيانو** في كتابه «**القاموس**» الذي ألفه في موضوع غرناطة وضواحيها ، ويثبت ذلك المسافر الأنكليزي **فورد** في كتابه « **الدليل** للمسافر إلى أسبانيا » في الصفحة رقم ١٦٠ .

وقبل أن ألغيت محكمة التفتيش بسنة ، أي في عام ١٨٢٠م / ١٢٣٥هـ تلقّى القاضي الديني في طليطلة دعوى تقدّم بها أحد رجال الدين في مدينة طليطلة ضد سيدة اعترفت أمامه بأنها إسلامية ، غير أن القضية لم تؤد الى أية نتيجة ملموسة .

ونلاحظ مما سبق قوله أن الأسطورة الإسلامية في أسبانيا وفي أمريكا الإسبانية حيث أجريت قضايا مختلفة ضد المسلمين ، نلاحظ أن تلك **الأسطورة كانت غالبا سلبيّة** إذا استثنينا بعض المفكرين والأدباء والفنانين والنبلاء والسياسيين الذين أبدوا تفهّمهم وصداقتهم

نحو المسلمين ، ولكن صورة الإسلام ، وخصوصا الإسلام العثماني التركي العدو لأسبانيا في البحر المتوسط كانت وما زالت سخيفة عند عامة الشعب .

وإذا أردنا أن نجد للإسلام ولمؤمنيه وجها إيجابيّا محبوبا عند الإسبان في أثناء القرنين السابع والثامن عشر للميلاد يجب أن نلجأ الى ميدان الفن المعماري والفنون اليدوية والشعبية والموسيقا والإحتفالات الشعبيّة المختلفة . فبالنسبة الى **الهندسة المعماريّة العربيّة** لقد ظلت موجودة في أسبانيا في هذه الفترة من بدايتها إلى نهايتها بدون إنقطاع ملموس ، والى جانب مدارس هندسيّة أخرى مثل مدرسة الباروك أو مدرسة الكلاسيكية الجديدة التي اشتهر بها القرن الثامن عشر والمستخدمة عادة لبناء القصور الملكية وبيوت الأغنياء والنبلاء . أما الفنّ المعماري العربي فما فتيء مستعملا في أسبانيا وفي أمريكا معا ، وكثيرا ما يستغرب المسافر العربي في أسبانيا أو في جنوب أمريكا عند رؤيته القصور والنوافير والأقواس والقاعات العربيّة المنتشرة في أنحاء العالم الإسباني كما لو كان في حارة قديمة من حارات دمشق أو فاس . فقد كانت الكنيسة الكاثولوليكية بالضبط هي التي حافظت أكثر من غيرها على هذا الطراز المعماري الغريب واستمرت في بناء أبراج كنائسها كما لو كانت مآذن ، كذلك نوافير حدائقها مقلدة بها البيوت الدمشقية القديمة هذا. بالاضافة الى الفن المعماري الشعبي الذي استمر كما كان في زمن المسلمين وما برح مثله حتى أيامنا الحالة في أقاليم الجنوب وخصوصا **الميريّا** .

و من العناصر المعمارية العربية التي يشير إليها الأدب الإسباني وخصوصا الشعر الشعبي ، تأتي **النوافذ والمشربيّات** التي تنظر من

ورائها الى الشارع السيدات الجميلات وصديقات وصبايا الأبطال الروائيين المختلفين . ففي «مجموعة القصائد الشعبية الإسبانية التي ألفها المؤرخ دوران ، و في صفحتها رقم ١/٢٠ يقول الشريف الغزولي « مررت بشوارع المدينة وشعرت بعيون سيداتها الجميلات تنظرن إلي من وراء مشربياتها ، ويقول زيد في الصفحة ١/١٠ لحبيبته «لست متأكدا منك يا حبيبتي فأشعر بأن هناك رجال آخرون توقفوا عند مشربيتك في غيابي و كلموك طويلا » . وقد نستطيع أن نضيف الى ذلك أيضا وجود أشجار الليمون والبرتقال والياسمين والنخل الرفيع في الكثير من البيوت الشعبية الأندلسية وفي مدن آخر المستعمرات الإسبانية في أمريكا مثل هافانا أو سان خوان في بويرتوريكو .

ولننتقل الآن الى الفنون اليدوية والصناعات الشعبية العربية في أسبانيا . فقد احتفظت أسبانيا بعد خروج المسلمين منها بالكثير من الفنون اليدوية العربية مثل أعمال الخشب والنحاس والفضة والحرير والملابس ، وقد أصدرت السلطات المزيد من القوانين والمراسيم بقصد تنظيم تلك المهن القديمة والعاملين فيها من نجارين ونحاسين وخياطين وما إليهم داخل إطار المجتمع الاسباني الجديد ، منها مراسيم إشبيليا لعام ١٥٥٧م الموافق ١١٣٠هـ ، ولعام ١٥٥٢ م ذلك قبل إبعاد المسلمين بخمسين سنة تقريبا . أما بعد طردهم فقد نشر في إشبيليا ذاتها « كتاب النجارين والمهندسين » بقلم دييغو لوبيزدي آرينار الذي فيه يشرح المؤلف فن النجارة و العمارة العربيين بدقة وباهتمام بالغين ، وقد اكتشفه الأستاذ المستعرب غوميث مورينو في مكتبة قديمة من مكتبات غرناطة ، وأعيد نشر الكتاب عام ١٧٢٧م الموافق ١١٣٩هـ الأمر الذي يدل على الأهمية التي كان يلقيها الإسبان

على هذا الفن العربي القديم بعد مرور أكثر من مائة سنة على خروج المسلمين من شبه الجزيرة الإيبيرية . كما يدل أيضا على أن تلك الفنون كانت وما تزال حية ، إما على أيدي أحفاد المسلمين أو على أيدي المسيحيين الذين تعلموها منهم . ثم أعيد نشر الكتاب مرة أخرى عام ١٨٦٧م الموافق ١٢٨٣هـ في مدينة غرناطة بفضل جهود الناشر إدواردو ماريا تيغي الذي يقول أن الفن المدجن كان ما يزال حيا في سرقصطة وفي غرناطة ، وذلك على نفس الطريق ونفس النماذج المستخدمة في شمال المغرب من قبل الفنانين اليدويين في مدن تطوان وشفشاون ، واليوم يستطيع السائح بعد أن يشتري في غرناطة صناديق خشبية من طراز عربي وفي قرطبة فضيات دمشقية وفي طليطلة أعمال من الذهب والنحاس المطرز وفي مورثيا بسطا وبطانيات القراز وفي كوينكا سجاجيد وبسطا وفي فالنسيا قيشاني بأنواعه المختلفة ،إلى آخره .

لقد اشتهر من بين هذه الصناعات التقليدية كلها القيشاني في فالنسيا بالاضافة إلى الحفاظ على المعامل اليدوية القديمة ، وقد تحولت إلى صناعة حديثة متطورة تصدر انتاجها الى جميع أنحاء العالم لاسيما سوريا حيث وجدت في أكثر من مكان بلاطا وأعمالا أخرى مستوردة من إسبانيا . ومن بين القرى والمناطق التاريخية في ميدان إنتاج القيشاني في إسبانيا نشير الى قرية « مويل الأراغونية » « وفخار لوزاء الغرناطية المسجلة في جميع الكتب المتخصصة في هذا الفرع من الفنون مثل :

(ARAGONESE LUSTREW I G FRON MUGE)

من تأليف أليز ويلزون ، أو :

(LA FAIENCE DE RAJALAUZA

من تأليف المستشرق غوميث مورينو .

أما الملابس والحرير فقبل الإتيان على ذكر هذه الصناعات الشعبية وعلى إنحدارها يجب أن يرجع إلى إبعاد المسلمين من إسبانيا ، ولكن لا يبدو هذا صحيحا بعد الدراسات الكثيرة والدقيقة التي أجريت في هذا الموضوع ، ولا يبدو هذا السبب الحقيقي بالضبط ، حيث أن أسبابا إقتصادية أخرى معقدة ومتعلقة بحالة الحروب المستمرة التي أحاطت باسبانيا طوال القرنين السادس والسابع عشر للميلاد ، ذلك ويذكر هنا أن المسلمين الإسبان ما كانوا يحترمون كثيرا إستخدام الملابس الحريرية إذ كانوا يفتكرون بأنها كانت دليلا على الضعف الذي استولى على المجتمع الإسلامي و الذي تسبب في سقوطه أمام الجيوش المسيحية . ولكن مع إنحدارها فما تزال صناعة الحرير العربية موجودة ومحافظ عليها من السلطات في بعض الأقاليم مثل **موريثا** حيث يسمح فيها المناخ الدافىء بحياة دودة الحرير وانتشارها .

لقد انتقلت الى اللغة الإسبانية الكثير من **الكلمات العربية** المتعلقة بالخياطة و الملابس و ما يزال إسم الخياط مستخدما عائليا في إسبانيا ككنية أو نسبة ، و من بين تلك الكلمات العربية نجد في قاموس «كوفارروفياس» **الملفّة** بمعنى العباءة أو المعطف ، **والميزر** بمعنى العمامة الحريرية الخفيفة للنساء والبنات . وسوف نظهر بعض هذه الأعمال اليدوية العربية في «السلايدات» التي سوف نعرضها عليكم بعد انتهاء المحاضرة .

أما **الزراعة** العربية ، وخصوصا زراعة **الحمضيات** والبرتقال والليمون في منطقة **فالنسيا** ، فقد تركت أثرا عميقا قويا ما يزال قائما حتى أيامنا الحالية . فقد أصدرت الحكومة في هذا الميدان أيضا

الكثير من المراسيم والتنظيمات ابتداء من سنــة ١٥٥٢ م الموافق ٩٥٨هـ متابعة بذلك لنص التنظيمات القديمة التي أصدرها ملوك غرناطة المسلمون ، وكانت تحترم جميع التقاليد الاسلامية في ميدان الري والزراعة لغاية أن المحاكم الإسلامية الشعبية التي كانت تحكم في إشكالات المياه والري كل يوم جمعة أمام المساجد وكانت متكونة من بعض الشيوخ والأعيان المحليين ما زالت تقوم بأعمال **وتشتغل أمام الكنائس** كل يوم أحد بدلا من كل يوم جمعة أمام المساجد ، وعلى ذلك تجتمع اليوم أمام كاتدرائية فالنسيا **محكمة المياه** الشهيرة أيام الآحاد و تعترف السلطة القضائية الإسبانية بأحكامها و تسجلها و تنفذها بكل الوسائل القانونية المتوفرة لديها ، و يمكن للسياح و للزائرين أن يحضروا جلساتها الغريبة التي ليست إلا بقية تاريخية من الوجود العربي في أسبانيا .

ويجب أن لا ننسى هنا الأشغال الجلدية المشهورة في قرطبة وضواحيها ، كما أشار إليها الأستاذ **فيرناندس توريس** في خطاب التحاقه بالمجتمع الملكي للفنون الجميلة (صفحات ٥٧/٧) و صناعات يدوية أخرى كثيرة .

ولنعود الآن الى الأسطورة الإسلامية في حد ذاتها ، فكما رأينا سابقا ، كانت هذه الأسطورة سلبية وسخيفة للغاية في القرنين السابع و الثامن عشر للميلاد ، و ذلك راجع للخوف الذي كان الإسبان يكنّونه نحو العدو العثماني أي الدولة العثمانية والإشاعات الجارية بالقول أن الموريسكوس كانوا يلتجئون الى مساعدة الأتراك العسكرية للقيام بالمقاومة ضد الدولة الإسبانية . و لكن بعد أن قرر الملك كارلوس الثالث عام ١٧٨٤م / ١١٩٧هـ **إلغاء حالة الحرب مع السلطان العثماني**

و بعد أن بعث بسفارات مختلفة إلى رؤساء الدول الإسلامية مثل المغرب وتركيا نفسها فقد تغير الوضع تغييرا ملموسا وأصبحت الأسطورة إيجابية بدلا من سلبيّة و مقبولة بدلا من سخيفة عند الأكثرية الساحقة من الإسبان .

فقد أرسل الملك كارلوس بالفعل سفيرا له الى مراكش في المغرب هو أحد أمراء البحر الإسبان المشهورين وكان إسمه **خورخي خوان** حيث توجه بسفارته الى العاصمة المغربية وقدم للملك بعد ذلك تقريرا كاملا عن رحلته يعتبر أول كتاب سفريات في المغرب لمسافر غربي إليه . ومن ثّم بعث السلطان المغربي سفيرا آخر إلى مدريد هو الأمير محمد الذي حرر أيضا تقريره للسلطات ، ويحتوي هذا التقرير على تفاصيل غريبة جذابة تدل على مكوث الشعور الاسلامي في أسبانيا في القرن الثامن عشر الميلادي . و يقول الأمير أنه عندما مر الموكب بالمدن الأندلسيّة متوجها الى مدريد أستقبل بترحيب من المواطنين الإسبان الذين **كانوا يرفعون أصابعهم** دليلا على شهادة التوحيد أو على الأقل هكذا فسر السفير المغربي الطريقة التي استقبل بها موكب السفراء المغاربة المتوجه إلى العاصمة الإسبانية مارّا باشبيليا وغرناطة وقرطبة ، فلا نعرف ما إذا كان الشعب يشير برفع أصابعهم الى التوحيد أو الى شيء آخر ولكن المهم كان الفرح والصداقة الكبيرة التي احتفل بها الاسبان بانتهاء الحروب مع الإسلام وعودة المسلمين الى شبه الجزيرة .

ففي نفس القرن الثامن عشر ولأول مرة بعد أن انتقد سيرفانتس مؤلف «الدون كيشوت» في كتابه المرسوم القاضي بابعاد المسلمين

عن إسبانيا قام أديب إسباني آخر بانتقاد شديد لنفس المرسوم ، وكانت محكمة التفتيش في ذلك الوقت قد بدأت في التدهور و في الكف عن أعمالها بشكل جزئي أو كلّي في بعض الأحيان . و قد قال الأديب الأستاذ **خوفيانوس** في رسالة وضعها في موضوع **«رعاة البقر»** الذين كانوا في أغلبيتهم من أصل عربي إسلامي : «إن طرد المسلمين من إسبانيا كان عملية سخيفة ومجنونة من وجهة النظر السياسية » ، وقد انضّم الى هذا الرأي معظم أعضاء وكتاب ومفكري الحزب الليبيرالي مثل **موديستو لافوينتي** و**فلورنسيو خافيير** وحتّى المتحفظين أنفسهم مثل رئيس الوزراء كانوفاس الذي اقتصر على القول بأن إبعاد المسلمين «كان لابد منه و لكنه أصبح مؤلما للغاية» . فهكذا صارت المناقشة مفتوحة و اشترك فيها أيضا الأديب السياسي **كامبومانس** في كتابه « **في شؤون سياسية إقتصادية** » مدافعا عن المسلمين. وقد استمر الأمر على هذا الترتيب مدة طويلة بين الليبيراليين و المتحفظين حول المشكلة الموريسكية وما إذا كان طردهم من إسبانيا مناسبا أو غير مناسب ، كما ظل الجدال قائما حتّى عام ١٩٢٠م أي حتّى بداية القرن العشرين الميلادي . .

فهناك حجّة إلتجأ اليها عدد واسع من المسلمين العبيد حتّى لا يطردوا من إسبانيا وكانت تلك الحجّة أن لا تنتهي مدة عبوديتهم أبدا حيث يستمر العبد بدفع سعر حريته لصاحبه وأن يبقى دائما مدينا له بكمية من النقود وهكذا يبقى عبدا ولا يصبح رجلا حرا وبالتالي لا يمكن تطبيق مرسوم الإبعاد عليه إذ ما يزال في ملك صاحبه . فاندمج هؤلاء مع مرور الزمن والقرون بالشعب الأندلسي ، خصوصا في مدينة **لوحة** وضواحيها حيث كانوا يمارسون الزراعة ورعاية الأغنام حسبما يخبرنا السيد **فرانسيسكو مالدونادو** في تقرير له لمجلس

الدولة عام١٦٢٦م الموافق١٠٣٦هـ ويشير الى هذا النوع من المسلمين المعروفين باسم (MOROS CORTADOS) السيد الكاتب الفرنسي **دوكلوس** في كتاب (CONFESSIONS D' UN ROUE DE LA REGENCE) أي في بداية القرن الثامن عشر .

و تحسنت العلاقات بين إسبانيا و الدولة العثمانية ، و قد توجه إلى إسبانيا الأب الماروني **غزيري** المتخصص في شؤون المخطوطات و الكتب ثـمّ أوكله الملك كارلوس بتنظيم و فهرسة مكتبة الإسكوريال العربية الشهيرة و التي تحتوي على أربعة آلاف مخطوطة عربية من زمن الأندلس ومن وقت الحروب بين إسبانيا و الدول الإسلامية و نعتبر هذا الأب القسيس بمثابة **مؤسس المدرسة المستعربة** أو المستشرقة في إسبانيا و شخصية أساسية في انتشار الاهتمام بالعالم العربي الإسلامي في بلادنا ، وقد أُنْقِـذَ بفضل عمله من النسيان العديد من الكتب والمخطوطات الفريدة التي درست ونشرت جزئيا فيما بعد . ولا يزال المستشرقون العالميون حتّى اليوم و العرب و المسلمون أنفسهم يزورون مكتبة الإسكوريال الشهيرة للدراسة فيها و لتحرير أعمالهم ورسائلهم وكتبهم مستندين بذلك الى المخطوطات المتوفرة وغير المنشورة بعد ، الموجودة في هذا الدير المشهور الواقع في أقليم مدريد ذاته .

لقد تسبب ذلك في تأسيس مدارس عربية مختلفة في أسبانيا إبتداء من الربع الرابع من القرن الثامن عشر من بينها **مدرسة الأستاذ كوديرا** ثم مدرسة **الأستاذ ريبارا** ثم مدرسة المؤرخ **باسكوال غايانجوس** الذي يعتبر أول من وضع «**تاريخ إسبانيا الإسلامية**» باللغة الإسبانية في سنة ١٨٥٠م الموافق ١٢٦٥هـ و الذي كان جامعا للمخطوطات التي خلفها كلّـها بعد موته للأكاديمية الملكيّة للتاريخ تحت تسمية « مجموعة غايا

نجوس» ، و مدرسة الأستاذ الأب ميغيا **آسين بالاثيوس** المتخصص في شؤون الدين و الفلسفة و الفقه ، و مدرسة إبن عـمه **خايمي أوليفيير آسين** اللغوية ، فقد ألف رسالة في أصل مدريد العربي المتأتي من كلمة **مجريط** أي المدينة ذات المجاري الكثيرة ، و مدرسة الأستاذ **غارثيا غوميث** التي أعتبر نفسي منتمياً إليها ، ومدارس أخرى كثيرة عملت و اجتهدت في سبيل تغيير الصورة السابقة للمسلمين عند الإسبان كأمة معادية لهم . و يجب القول هنا أنهم نجحوا بشكل غريب وكامل كما سوف نرى فيما بعد

و بغض النظر عن العلم ، وخصوصا علم الإستشراق ، لقد تجدد الرأي العام الإسباني تجاه المسلمين تجددا كاملا أيضا بفضل الحركة الرومانتيكية الأوروبية و بنوع خاص بفضل الأدباء و الشعراء و مؤلفي المسرح الرومانتيكيين من إسبان و أجانب ، وكان أهمهم وأولهم من الإسبان الدوق **دى ريفاس** الذي حرر رواية رومانتيكية على منوال والترسكوت أو الكساندر دوماس بعنوان « **المسلم اللقيط**» بتاريخ ١٨٣٤م الموافق ١٢٤٩هـ ، فنجد الرواية منظمة شعرا و في مقدمتها كلمة افتتاحية من أحد كبار مفكري القرن التاسع عشر الأستاذ « القلعه جاليانو » والتي تعتبر المانيفيثتو الرومانتيكي الأول الصادر في بلادنا . وتحتوي هذه الرواية على أسطورة أولاد قومث لارا احدى العائلات القشتالية القديمة النبيلة وعلاقاتها مع الخلافة القرطبيّة . لقد أضاف آنخيل سافيدرا دوق دي ريفاس إلى كتابه الأول وذلك عام ١٨٤١ م الموافق ١٢٥٦ هـ مجموعـة مـن القصائد التاريخيـة « ROMANCES HISTORICOS » التي كان الكثير منها متعلق بالفترة الإسلامية من التاريخ الإسباني كما وضع مسرحية بعنوان «**البنت الإسلامية من قرية الأخوار**» . ثم اهتم من بعده بالموضوع الإسلامي على شكل الأساطير و القصص عدد لا بأس به من الأدباء

الإسبان لا نستطيع هنا أن نشير اليهم جميعا ، بل يجب أن نقتصر على ذكر أهمهم وأشهر أسمائهم مثل خوسي دى أسبرونسيدا الذي كتب قصيدة «البيلايو» المطولة في قصة الحب التي ربطت بين رودريق آخر ملوك القوط و فلوريندا بنت حاكم سبتة التي تزوجت بعد ذلك من موسى بن نصير وانتقلت الى الشام وتوفيت فيها . وقد ألف أسبرونسيدا أيضا «كتاب الأغاني» عام ١٨٤٠م الموافق ١٢٥٥هـ ، وقد وجدنا أن الكثير منها تشيد وتتعلق بالجو و الثقافة العربيتين مثل «الى شريفه في أثناء سهرتها» وال«جلاّد» وما إليها من أغاني وأقاصيص تاريخية أو نصف تاريخية .

ثّم خوسيه توريّللا من مواليد بلد الوليد الذي نظم قصيدة مطولة أيضا بعنوان «غرناطة» يشير فيها الى تاريخ محمد بن الأحمر الناصري أول ملوك غرناطة بدقة وباهتمام ، وفرنسيسكو مارتينيث دى لاروزا سياسي وكاتب وضع للمسرح عام ١٨٣٤م الموافق ١٢٤٩هـ قطعة شهيرة في قائد المسلمين الإسبان المتمردين ضّد الملك فيليب الثاني في القرن السادس عشر «ابن أميّة» كما وضع رواية طويلة بعنوان ايزابيل دى سوليس ملكة غرناطة وزوجة مولاي الحسن عام ١٨٤٦م . هذا وقد ألف مسرحيات أخرى مثل «مورلية عام ١٨١٨م في نفس السنة التي تمّثلت مسرحية «الملك العادل» للدوق دى ريفاس و «البنت الإسلامية من قرية الأخوار» . وهناك مؤلفون مسرحيون ذوو أهمّية أقل مثل السيدة ماريّا روزا غالفيث مؤلفة مسرحية «علي بك» في موضوع الرحالة الإسباني الذي اعتنق الإسلام في القرن ١٨م وحجّ الى مكة المكرمة في خدمة كارلوس الثالث ملك إسبانيا وأصبح بعد ذلك عميلا له في بعض الدول الإسلامية و بنوع خاص في المغرب

حيث حض ومهد الطريق لإعادة العلاقات الإسبانية المغربية الى طبيعتها وأسماء أخرى كثيرة ، لا يسمح الوقت ولا مجال في هذه الصفحات بالإشارة اليها .

و ربما يكون من المفيد أن نبرز هنا أهمية الكتب التاريخية إذ تدل، إن دلت على شيء، على المكانة البارزة التي كان يحتلها الإسلام في أذهان الأدباء و المؤرخين الإسبان في القرن الماضي و قد تستحق هذه الأهمية أن تستدعي إنتباه المتخصصين العرب و الدارسين و طلاب الجامعات لوضع رسائلهم و كتبهم في هذا الموضوع المهم و الذي أصبح اليوم مع الأسف شبه منسي عند الإسبان و العرب على السواء ، فقد مرت الحركة الرومانتيكية و خرجت عن الموضة وما زال الأدب الاسباني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر يهتم بالأساطير أو بالتاريخ الإسلامي كما تدل عليه الدراما «إبعاد المسلمين» الذي وضعها الأديب المؤرخ بينيتو بيريز غالدوس من مواليد جزر الكناري في حداثة سنّه ، و كتاب «غرناطة الجميلة» للمؤلف الغرناطي آنخيل غانيفيث عام ١٨٩٧م/١٣١٤هـ و غوستاف أدولف بيكر في «تاريخ معابد أسبانيا» عام ١٨٧١م/١٢٨٧هـ حيث يهتم بتاريخ مسجد قرطبة الجامع ومانويل تامايو الذي وضع مسرحية في عام ١٨٥٥م ١٢٧١هـ بعنوان «الحب المجنون» فيها بعض الشخصيات الموريسكية و الأب القسيس خوسيه ارولاس الذي صار شهيرا في حياته ، وبعد أن وضع استانيسلاد بايو رواية عام ١٨٣١م/١٢٤٦هـ «فتح فالنسيا على يد السيد » ، وأصبح اليوم منسيا تقريبا بقصائده «جيدة وخالدة» و«السلطانة» و « الحريم » في عام ١٨٤٠م وختاما بارتولومى خوسيه

جللاردو الذي كتب رواية بعنوان «المسيحيون و المسلمون» ، وصلت الى يد القارىء عام ١٨٣٨م/١٢٥٣هـ .

ولكن يجب الاعتراف هنا بأن النصف الثاني من القرن التاسع عشر تركز في التاريخ و في علم الاستعراب غالبا و ترك جنبا الأدب و المسرح ذا الجو العربي الاسلامي ، فقد ازدهرت في ذلك الوقت ، و فضلا للفلسفة الواقعية التي حلّت محل الرومانتيكية في المجتمع الإسباني ازدهرت المدارس المستشرقة المختلفة حيث درس فيها لا الإسبان فقط بل الكثير من المستشرقين الأجانب أيضا ، نشير من بينهم الى أسماء **سيمونيث ولافوينتى القنطرة ومورينو نياتو وفرانسيسكو فيرنانديث أى غونثالث** الذي كتب كتابا مشهورا في «الحالة الإجتماعية للمدجنين المسلمين في قشتالة » **وليوبولدو إغيلاثام** وما اليها من أسماء شهيرة . أما في ميدان التاريخ فقد أشرنا سابقا الى كتاب «تاريخ إسبانيا الإسلامية» لباسكوال غايا نجوس ، ونشير هنا إلى « يوميات شاهد الحروب الأفريقية » عام ١٨٥٩—١٨٦٠م ، و قد حرر هذا الكتاب في المعارك الإسبانية المغربية في القرن الماضي المؤلف الروائي **بيدرو أنطونيو دى الأركون** من مواليد غرناطة و الذي خدم في الجيوش الإسبانية في أثناء تلك الفترة التاريخية .

هذا وقد كرس الأجانب أيضا جهودهم الأدبية لتحرير العديد من الروايات والقصص والمسرحيات في موضوع إسبانيا الإسلامية ، من بينهم **شاتوبرياند** بكتابه المشهور « آخر بني سراج» يصف فيه زيارة أحفاد تلك العائلة الاسلامية الغرناطية العريقة لمدينة غرناطة أيام السلطة الإسبانية عليهم ، و من بينهم أيضا **واشنطن ارفينج** الكاتب الأمريكي الذي ألف « قصص الحمراء » .

ففي اعتقادنا يستحق ارفينج فقرة مخصصة له إذ وضع كتابه ليس بطريقة اصطناعية محاولا بذلك اعادة بناء التاريخ كما فعل الكثير من زملائه الأدباء ولكن بطريقة واقعية الى درجة ما بالرغم من اتباعه الأسس الأدبية الرومانتيكية و العلمية و التاريخية الى حد لابأس به . ويشير المؤلف في مقدمة كتابه الى أنه درس التاريخ في مكتبة الآباء اليسوعيين الواسعة في مدينة غرناطة نفسها و تعلّم منها كل ما كان يحتاج تعلمه لتحرير عمله بصفة مقبولة . و الحقيقة أن جميع معلوماته حول الفترة الاسلامية في أسبانيا دقيقة و علمية مثل تاريخ ملوك أهل ابن الأحمر أو أسطورة البحث عن الكنوز المتوارثة من الفترة الإسلامية أو الكفاحات الداخلية في بلاط ملوك غرناطة ، فيضيف واشنطن اوفينج الى القصص بعض الأساطير المتعلقة بالفترة المسيحية و بسكان قصر الحمراء من جنود و رهبان و شحاذين قبل أن أصبح متحفا و مقرّ إقامة للملوك أسبانيا و حالة العصيان عليه و الإحتلال الفرنسي له أيام الحروب النابوليونية و تفاصيل أخرى كثيرة تكفي لكي لا نضمّ هذا الكتاب إلى قائمة بقية الأعمال الرومانتيكية العادية بل لكي يتمتع بمكانة بارزة بينها . وحتى اليوم يمكن قراءته بلذة واعتماده كمرجع لأخبار لا نستطيع أن نستغني عنها إذا أردنا أن نفهم القيم المسيطرة على المجتمع الاسباني في فترة الرومانتيكية .

و يهمنا هذا الكتاب بنوع خاص اذ أنه يشير الى عودة المسلمين إلى أسبانيا بعد إلغاء محاكم التفتيش النهائي ، فكما نعرف ألغيت تلك المحاكم مرتين ، الأولى عام ١٨١٢م/١٢٢٦هـ بحسب ما قضى الدستور الليبيرالي الاسباني الأول ، و الثاني عام ١٨٢٠م/١٢٣٥هـ بعد فترة قصيرة من رجوع الحكم المالكي المطلق الى ديارنا ، ويجدر

بالذكر هنا أن الدستور المذكور بالرغم من إلغائه المحاكم التفتيشية إلا أنه لم يسمح لغير الكاثوليكيين بالعودة الى أسبانيا فكان هذا الترتيب مقبولا في أوروبا كلها حيث لم يستطع الكاثوليكيون أن يسكنوا أنكلترا أو السويد كما لم يستطع البروتستانت من أن يعيشوا في أسبانيا أو في إيطاليا ، وقد استمر الأمر هكذا مدة طويلة لغاية عام ١٨٦٩م /١٢٨٥هـ وهي السنة التي فيها صدر الدستور التقدمي الإسباني الأول القاضي بحرية الضمير و بالتسامح الديني في أسبانيا .

واذا لم يكن بفضل واشنطن ارفينج و كتابه «قصص الحمراء» لفكرنا أن أول الجاليات الإسلامية تأسست في أسبانيا عام ١٨٦٩م بعد انتهاء حروبنا مع المغرب ولكن ليس الأمر هكذا فيبدو من المعلومات التي يفيد بها المؤلف الأمريكي أن المسلمين شرعوا في الرجوع الى أسبانيا بسنوات قليلة جدا بعد إلغاء المحاكم . ويشير ارفينج بالضبط في الصفحات رقم ٥٤/٥٧ من طباعة مجموعة أوسترال يشير الى أنه التقى في بهو الأسود الجميل بتاجر مغربي من مدينة تطوان و من أصل أندلسي كان له دُكّان صغير في سوق غرناطة للعطور والأدوية وكان هذا المغربي يتكلم الاسبانية بطلاقة وترجم للضيف الأمريكي بعض الكتابات و الأشعار و القصائد المكتوبة على جدران قصر الحمراء كما شرح له عدة فقرات من التاريخ المشترك الإسباني العربي بصفة أكثر خيالية منها واقعية . فاذا اعتبرنا أن واشنطن ارفينج أكمل كتابه عام ١٨٢٩م/١٢٤٤هـ واعتبرنا أيضا أن معلوماته هذه كانت حقيقية و دقيقة مثلما كانت بقية معلوماته فيجب أن نتفق على أن العودة الى أسبانيا بدأت للمسلمين تسع سنوات فقط وعلى الأقل بعد إلغاء محاكم التفتيش النهائي ، فلا يمكن أن ننسى أن ذلك المغربي

الذي يصفه المؤلف كان يلبس جلابية و ملابس عربية و لم يحاول بأي حال من الأحوال الإختفاء عن البوليس أو الشرطة أو السلطة القانونية الغرناطيّة .

و قد تكون حالة المغربي استثنائية في أسبانيا أو قد لاتكون ، لكن المهم هو أن المسلمين الإسبان كانوا يحبون وطنهم القديم ويرغبون في الإستقرار فيه فحدث ذلك بصفة قانونية إبتداء من عام ١٨٦٩م باصدار الدستور التقدمي المشار اليه آنفا ، فقد بدأت تزدهر في أسبانيا **الجاليات الإسلامية** المتكونة عادة من عسكر و جنود قدامى كانوا قد خدموا الملك في الجيوش الإسبانية في المغرب و لم يستطيعوا بالتالي أن يرجعوا إلى المغرب ، و من التجار و من العمال المهاجرين و من بعض الاسبان الذين تعبوا من الدين المسيحي و صاروا يعتنقون الاسلام فقد كان عدد أعضاء تلك الجاليات ضئيلا للغاية لم يتجاوز **بعض ألوف نسمة** في أسبانيا كلها ومكثوا هكذا مدة طويلة وتظاهروا أحيانا أمام الجمهور بطريقة سليمة ، فعندما زار مدينة أشبيليا الملك ألفونس الثالث عشر و زوجته فيكتوريا عام ١٩٠٦م الموافق ١٣٢٣هـ أخرجوا علما أسبانيا و وضعوه على شرفات منازلهم كما أخرجوا لافتة حيث كانوا قد كتبوا عليها «مرحبا بجلالة الملك و بجلالة الملكة من الجالية الاسلامية في أشبيليا» .

فقد أدخل الموضوع العربي الإسلامي إلى الأدب الإسبـــاني مرة أخرى في أثناء هذا القرن بفضل أعمال بعض الشخصيات البارزة المحبة لتاريخنا المشترك من بينهم **فيديريكوغارثيا لوركا** الذي وضع كتاب « ديوان التماريث » في القصائد الغرامية وأزجال وموشحات

شتى مثل «العربيات الثلاث» وفيرناندو ثيالون مؤلف «جزر الوادي الكبير» ومانويل ماتشادو كاتب قصيدة «أشجار الدوفلى» الخالدة و «الموشحة الأندلسيّة» ، ورافائيل ألبرتي وأسماء أخرى كثيرة مثل فرانسيسكو فياسبيسا الكاتب المسرحي الكبير الذي اشتهر بمسرحياته ذات الجو الأندلسي العربي الصافي الرقيق . وفي جيلي هـذا نظمت أنا أيضا بعض القصائد و الموشحات لكتابي المنشور عام ١٩٦٩ «زجل كتاب الحب» و لكتاب «ديوان الأشباح» و «الموشحات» فيما بين عامي ١٩٧٠و ١٩٧٥ ، كما وضعت بعض المقامات الغرامية على طريق ... أو الهمذاني في كتاب لاحق بالكتب المذكورة سابقا .

و قد كان التاثير العربي واسعا في أثناء فترة الرومانتيكية في البلاد الأوروبية المجاورة للدول الإسلامية مثل أسبانيا و ايطاليا و فرنسا و حتى ألمانيا نفسها في بعض الأحيان . أما في القرن الحالي فلا نجد هذا التأثير الا في الأدب الإسباني أو في أدب عدد من دول أمريكا الإسبانية ، و نشير في هذا المضمار الى رواية «تاريخ موت معلن عنه» للكاتب الكولومبي غابرييل غارثيا ماركيز حيث يصف المؤلف تاريخ أحد المهاجرين العرب المقيمين في أمريكا و الذي يجب أن يغتال . و لذا نقول أن الإهتمام الذي يبديه الأدب الإسباني المعاصر نحو الموضوع العربي الإسلامي فريد في نوعه لا يمكن مقارنته بما قد يحدث هنا أو هناك أو بما قد يؤلفه الكتاب في دول أو في أقاليم أخرى . و في نهاية هذه المحاضرة سوف نعود الى هذا الموضوع من جديد بالاشارة الى قصيدة «أشجار الدوفلى» المشهورة لمانويل ماتشادو .

أما عدد المسلمين الآن في أسبانيا فيقدر بمائتي ألف نسمة وهو

نصف عدد المسلمين الذين تركوا أسبانيا عام ١٦١١م / ١٠١٩هـ و معظمهم من المهاجرين العرب و بنوع خاص المغاربة و منهم ٦٠ ألفا من الإسبان الذين أسلموا في السنوات الأخيرة لأسباب مختلفة مثل التعب من الدين الكاثوليكي أو البحث عن أصولهم الأندلسية أو لأسباب مالية إذ يقال أن بعض الدول الاسلامية تساند العائلات التي تعتنق الإسلام من جديد عن طريق مساعدات مالية و منح وما إليها، ولا نعرف بالضبط ما هو الصحيح غير أن هناك حارات وأحياء كاملة من غرناطة و أشبيليا و قرطبة أصبحت اسلامية فجأة مثل حي البائسين الشهير الذي تكاثرت فيه المساجد بشكل غريب ، وبالرغم من أن عدد المسلمين في أسبانيا أقل بكثير من عدد المسلمين في فرنسا أو ألمانيا إلا أن المعنى الإجتماعي و الإقتصادي و السياسي و الديني لوجودهم في شبه الجزيرة الإيبيرية أكبر و أهم بكثير خصوصا فيما يتعلق بالبحث عن الأصول ، إذ أن هؤلاء المسلمين الجدد يعتبرون أنفسهم أحفاد الأندلسيين الأمر الذي ليس موجودا إطلاقا في ألمانيا أو في فرنسا غصبا عن أهمية الجاليات الاسلامية فيها فهناك أناس يقولون أن الاسلام في أسبانيا يستطيع أن يتسبب في إثارة مشاكل دينية و اجتماعية أكبر و أهم مما هو الحال عليه في بقية الدول الأوروبية . ولكن الأغلبية الساحقة من الشعب الإسباني استقبل خبر عودة الإسلام الى ديارنا بانبساط وترحاب ولا سيما بناء المركز الإسلامي الضخم الذي دشن مؤخرا في مدينة مدريد من قبل المملكة العربية السعودية وبقية دول الجامعة العربية ويعتبر أكبر مركز إسلامي و أكبر مسجد في أوروبا كلها ، يستطيع أن يصلي فيه أكثر من ٢،٥٠٠ شخصا معا ، و له مدرسة و مكتبة واسعة و تتوفر فيه جميع الخدمات الدينية

و الاجتماعية ، وهو مبنى كبير موجود في احدى جادات العاصمة الحديثة .

فلنعود الآن الى مانويل ماتشادو الكاتب والشاعر الإسباني الذي وصف نفسه بهذه الكلمات في قصيدة «أشجار الدوفلي» التي بها نختتم هذه المحاضرة بترجمة الأستاذ الدكتور محمود صبح والتي تعتبر صورة شخصية للعربي الاسباني وبنوع خاص الأندلسي على مر الزمان والقرون :

يقول مانويل ماتشادو في أشجار الدوفلي مايلي :

أنا مثل أولئك القوم الذين جاؤوا الى أرضي
أنا من الجنس العربي صديق الشمس التليد —
أولئك القوم الذين غنموا كل شيء وفقدوا كل شيء
وروحي من طيب ذاك العربي الأندلسي .
لقد ماتت إرادتي في ليلة مُقْمِرةٍ
حيث كان بديعا ألا أفكّر وألاّ أحبّ
غايتي هي أن أتمدد دُون أية رغبةٍ
ومن حين الى حين ، قبلة واسمُ امرأة .
ليس في روحي ، شقيقَةُ الأصيلِ ، أطراف وضواحٍ
والوردة الرمزية هواي الوحيد
هي زهرة تولد في أراضي مجهولة
ليس لها رائحة ولا شكل ولا لون .
قبل . على ألا أمنحها ، مجد هو ما يدينون به لي

فليأت كل شيء الي ّ كالنسيم
ولتُحضُرني الأمواج ولتأخذني الأمواج
فلا تجبرني على أختيار دربي .
طموح ، ليس لديّ من طموح
حبّ ، ما أحسست قطّ به
ولا اشتَعلتُ يوما بنار الإيمان ولا الإمتنان
كان لي ميل فتى كسول ولقد فقدت هذا الميل
لا الرزيلةُ تُفتِنُني ولا أهيمُ بالفضيلة .
في أصلي العريق ما من أحد شك مطلقا
الأناقة والعراقة لا تكسبان بل تورثان ،
غير أن شعار بيتنا ، رمز الشعار ،
هي ديمة غموض كسلى شمسا مزهوّة .
لا أطلب منكم شيئا فلست أحبكم ولا أبغضكم ،
دعوني ، بقدر ما أفعل من أجلكم افعلوا من أجلي ،
ولتتكفّل الحياة بهمّ قتلي . . .
فاست أتكفّل بهمّ الحياة . . .
لقد ماتت اراء في ليلة مقمرة
حيت كان بديعا ألا أفكر وألا أحب . . .
من حين الى حين ، قبلة بلا أية رغبة
فالقبلة المعطاء هي التي ليس عليّ أن أردّها .

وشكرا لكم لا نتباهكم ولحضوركم هذه المحاضرة شكرا كثيرا

* * *

تكوين المثقفين السوريين ـ اللبنانيين
في القرن التاسع عشر

ماريا إيزابيل لاثارو دوران
جامعة غرناطة



١ — مدخل

ظهرت الانتلجنسيا العربية ، في الشرق الأدنى ، على امتداد القرن التاسع عشر ، نتيجة مجموعة من العوامل الاقتصادية والسياسية والإجتماعية والثقافية التي أتاحت لها الظهور .

وكان على المثقفين ، سواء في مصر أو في سورية الكبرى ، أن يقوموا بدور حاسم في تطور العالم العربي المعاصر إيديولوجياً . ومع ذلك ، وعلى الرغم من تجاور كلا القطرين وتواصلهما الثقافي ، فقد أحاطت بكل منهما سمات تختلف اختلافاً بيِّناً : فتجانس مصر الاثني والجغرافي والديني طوّر فيها نخبة ثقافية متجانسة كذلك في عنصرها الإسلامي ؛ أما سورية ، فكانت تعيش وضعاً مختلفاً ، يبدو التنوع فيه بجميع مظاهره هو السمة التي تميزه . وفي هذا التنوع ، كان وجود مختلف الطوائف الدينية : المسيحية (موارنة وكاثوليك وأرثوذكس) ، والإسلامية (سنة وشعية ودروز)(١) واليهودية ، هو إحدى الظواهر الأساسية في تكوين نخبتها المثقفة وتطورها .

لقد ظهرت الانتلجنسيا السورية — اللبنانية ، في أواسط القرن التاسع عشر ، مع بروز الطبقة الإجتماعية البرجوازية ؛ وقد ضمّت هذه البرجوازية في صفوفها قطاعاً من الارستقراطية الريفية — المسيحية والإسلامية — المنحدرة من جبل لبنان ، إضافة إلى قطاع من أهل المدن (كحلب ودمشق وطرابلس وبيروت وصيدا) ، وهم في غالبيتهم من المسيحيين المرتبطين بالتجارة والتعليم ، وبالمدارس التبشيرية الأجنبية

المنتشرة في المنطقة . ومن هنا اقتصر وجود الانتلجنسيا المحلية على المراكز العمرانية الرئيسية في شرق لبنان وفي المناطق الداخلية من سورية ، وكانت مدينة بيروت هي التي تجتذب ، بشكل مطرد ، وعلى امتداد القرن ، نواة المثقفين الأولى ، باعتبارها مركز البرجوازية السورية — اللبنانية الجديدة(٢) . وعلى الرغم من دخول العنصر الإسلامي في عداد هذه البرجوازية ، فانها كانت مسيحية في غالبيتها ، ذلك أن عملية التحول الاجتماعية — الاقتصادية السورية ، على امتداد القرن التاسع عشر ، والانتقال من نظام إقطاعي إلى نظام آخر سابق للرأسمالية ، كانت أوروبا المستعمِرة تدفع به في المنطقة ، شكّل عوناً للسكان المسيحيين ؛ فكان متعلموهم من ثمّ هم السباقين أيضاً إلى القيام بدور رئيسي في المشهد الثقافي السوري — اللبناني(٣) .

لكن كلا المظهرين — الاقتصادي والثقافي — المرتبطين ارتباطاً وثيقاً بدعم وتكوين الانتلجنسيا المسيحية في سورية ، يستندان إلى مقدمات ساهمت ، منذ القرن السادس عشر ، في الحالة التي استطاعت تلك الانتلجنسيا الوصول إليها خلال القرن التاسع عشر ، ثم خلال القرن الحالي فيما بعد ، حيث طرأت ظروف سياسية جديدة بدّلتها بشكل مناقض جذرياً لما كانت عليه في القرن الماضي .

٢ — مقدمات :

التعليم الديني ،من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر :

في نظام سورية الطائفي ، وحتى أواسط القرن السادس عشر ، كانت الطبقة العليا ، أي الأرستقراطية « الإقطاعية » أو « القبلية »(٤) اللبنانية ، المسلمة والمسيحية ، هي وحدها القادرة على ولوج مضمار

الثقافة والعلم ، ضمن إطار طائفتها . أما في بقية أنحاء المنطقة ، المعروفة باسم « السهول السورية » ، فكانت هذه الأرستقراطية « الوجهاء » ، تتمتع بشروط اقتصادية مختلفة عن تلك السائدة في جبل لبنان(٥) ، فهي ارستقراطية مسلمة فقط ، بل سنية على وجه التحديد ، أي من « الطائفة » الدينية الوحيدة التي تتمتع بحق حيازة الامتيازات الزراعية ، ذلك أن هذا المذهب الإسلامي كان المذهب الرسمي في ظل الامبراطورية العثمانية(٦) .

كانت المدارس الإسلامية حينئذ تُدرّس الشريعة والفقه ، وتلاوة القرآن والسنة النبوية (الحديث)(٧) . وكان التعليم في المدارس المسيحية يقوم على النواحي اللاهوتية والانسانيات والعلوم اللغوية ؛ وإذا كانت اللغة العربية هي التي تُدرّس وتستخدم في المدارس الإسلامية ، فقد كانت تضاف إليها اللاتينية والسيريانية والايطالية والفرنسية في المدارس المسيحية .

وكان أصحاب المراتب الدينية في كل طائفة ، سواء المسيحية أو الإسلامية أو اليهودية ، هم القادرين على الوصول إلى المحافل الرسمية ، وكانت الدولة لا تعترف ، بينهم ، بالأهلية القانونية — الادارية إلا لعضو واحد منهم ، هو **الشيخ** المسلم ، **والبطريرك** المسيحي ، **والحاخام** اليهودي ؛ فكان هؤلاء وحدهم هم المخولون بالتعامل مباشرة من ادارة **الباب** العثماني . أما بقية السكان ، من هذه الطائفة أو تلك ، فكانوا يعيشون على هامش الوسط الحكومي ، غارقين في الفئة التي ينتمون إليها ضمن مرتبتهم الإجتماعية . وحتى في هذه الحالة ، كان التوازن في تولي المناصب والترقية بين هؤلاء وأولئك مختلاً لمصلحة المسيحيين ؛ ذلك أن مجموعة من الأحداث التاريخية قد ساعدت على

تكوين بنية تحتية مواتية ، جعلت السكان المسيحيين يجدون أنفسهم مستفيدين باطراد ، كما جعلت مثقفيهم يسيطرون على الجو الثقافي للنهضة الأدبية السورية اللبنانية في أواسط القرن التاسع عشر .

والأحداث التاريخية المعنية هي التالية :

أ ـ توقيع **الامتيازات** بين ملك فرنسا ، فرانسوا الأول ، والسلطان العثماني سليمان الثاني ، عام ١٥٣٥ . وكانت تلك الاتفاقية هي القاعدة التي استندت إليها فيما بعد العلاقات الدبلوماسية الفرنسية ـ العثمانية ؛ إذ لم يؤد توقيعها إلى تثبيت العلاقات التجارية المستقبلية بين القوتين وحسب ، بل منحت فرنسا في الوقت ذاته أيضاً مسؤولية تنصيب نفسها ، « حامية » للكاثوليك في الامبراطورية ، ولمدارسهم كذلك ، مهما كانت « جنسية » مديريها(٨) .

وتلا الامتياز الفرنسي بحماية مسيحيي سورية امتياز لروسية القيصرية ، في القرن الثامن عشر ، يخولها الدفاع عن طائفة الأرثوذكس في المنطقة ؛ وهي السياسة التي حذتها بريطانيا العظمى فيما بعد ـ في أواسط القرن التاسع عشر ـ ببسط وصايتها على القطاع الدرزي من جبل لبنان(٩) .

ب ـ افتتاح المدرسة المارونية في روما عام ١٥٨٤ على يد البابا غريغوريوس الثالث عشر(١٠) ، وكان الغرض من إنشائها هو تكوين المراتب الكنسية المارونية . لقد كانت مهمة هذه المدرسة التي أدارها الآباء اليسوعيون ، ذات أثر حيوي في تشجيع أولئك الأطفال الموارنة الذين يتفوقون في دراستهم الابتدائية في قراهم ، في جبل لبنان ، بإرسالهم إلى روما ؛ ليتلقوا تربية دينية وإنسانية ولغوية واسعة ، موجهة

لإدخالهم في أعلى مراتب الاكليروس في كنيستهم . وكان بين هؤلاء من رجع إلى موطنه الأصلي ؛ ومنهم مع ذلك من فضل البقاء في أوروبة، وانتشر هؤلاء بين مختلف الجامعات الأوروبية : في روما وبولونيا وبادوا وباريس وسلمنكة ومدريد . وعرف على امتداد القرن الثامن عشر عدد كبير من العلماء السوريين — اللبنانيين الذين قاموا بأعمال بارزة ، نذكر منهم المونسنيور الغزيري(*) (المتوفي سنة ١٧٩٢) منجز أول فهرس لمخطوطات مكتبة الاسكوريال(١١) ، وجبرائيل الصهيوني (١٥٧٧ — ١٦٤٨) ، المعروف في الغرب باسم غابرييل سيونيتا ، الذي توصل إلى شغل كرسي أستاذ اللغات السامية في فرنسا ، واشترك مع معاصره إبراهيم الحقلاني (١٦٠٥ — ١٦٦٤) في مشروع الكردينال ريشيلو لطبع الكتاب المقدس بعدة لغات . كما برز بالطريقة ذاتها يوسف سمعان السمعاني (سيمون اسيماني ، ١٦٨٧ — ١٧٦٨) في روما ، مؤلف **المكتبة الشرقية** ، وهو فهرس مزود بشروح وتعليقات لمخطوطات شرقية في مكتبة الفاتيكان التي كان السمعاني مسؤولاً عنها طوال سنوات(١٢) .

وقد توقف نشاط مدرسة روما المارونية ، بعد أن عملت زمناً طويلاً ، باعلان الـ Dominus ac Redemptor الذي أصدره البابا كليمنت الرابع عشر سنة ١٧٧٣ ، والذي حلّ بموجبه نظام اليسوعيين رسمياً ، ولما كان اليسوعيون هم أبرز مربي ومديري مدرسة روما المذكورة ، فان نشاطهم أخذ في التردي ، إلى أن وصل بهم الأمر إلى إغلاقها(١٣) ، ولكن ليس قبل إنجازهم مهمة عظيمة في تعليم أول

* نسبة إلى بلدة « غزير » في لبنان — الناشر .

المتعلمين السوريين ؛ وهو ما دفع الدارسين إلى البحث عن أول مقدمات النهضة السورية – اللبنانية في مدرسة روما المارونية(١٤) .

ج – افتتاح مدرسة عين ورقة (جبل لبنان) عام ١٧٨٩ ، بهدف واضح هو مواصلة الدور الذي كانت تقوم به مدرسة روما المارونية في الوطن . فبمبادرة من مسؤولي الطائفة المارونية في جبل لبنان ، أُسست هذه المدرسة وسارت على الصرامة العلمية والتعاليم التي كانت تستند إليها سابقتها الايطالية : تكوين لاهوتي واسع ، فضلاً عن دراسة اللغات السريانية والعربية واللاتينية ، والفرنسية أو الايطالية(١٥) . وعين ورقة التي كانت معهداً لاهوتياً في أول الأمر ، ثم أصبحت مدرسة فيما بعد ، هي المركز الوحيد الراسخ ، في المنطقة ، الذي احتكر التعليم والتربية في جبل لبنان حتى أواسط القرن التاسع عشر .

وإضافة إلى النشاطات الثقافية التي كانت تنميها مدرستا روما وعين ورقة ، يأتي دور مختلف الارساليات التبشيرية الدينية في منطقة سورية على امتداد القرنين السابع عشر والثامن عشر : فقد وسع المبشرون ، في أول الأمر ، أديرتهم (منذ القرن الثاني عشر) ، ثم مدارسهم فيما بعد ، ممهدين بذلك السبيل للعمل التربوي المهم الذي نشروه على امتداد القرن التاسع عشر ، ليصيب منه القطاع المسيحي من أهالي سورية نفعاً واضحاً .

كل ذلك أدى أيضاً إلى دخول المطبعة المبكر إلى المنطقة اللبنانية : ففي عام ١٦٩٠ دخلت مطبعة ذات حروف سريانية إلى منطقة قُزحَيّا في جبل لبنان ، على يد ماروني درس في روما ؛ وفي عام ١٧١٠ أقيمت مطبعة ذات حروف عربية في حلب ، جلبها من فالاكيا (رومانيا)

البطريرك أثناسيوس دبّاس ؛ ثم مطبعة الشوير (جبل لبنان) ، وهي ذات حروف عربية أيضاً ، وقد أقامها الشماس الكاثوليكي عبد الله الزاخر (١٦٨٠ ـــ ١٧٤٨) ؛ ومطبعة بيروت العربية التي أقامها الارثوذكسي يونس الجبيلي(١٦) ... ، ولا ننس في هذا المجال انتاج الأعمال الدينية والتاريخية واللغوية الذي بدأ في حلب ، واعتبر القائمون عليه رواد النهضة الثقافية السورية ـــ اللبنانية ، من أمثال : بطريرك الارثوذكس مكاريوس ، والماروني جرمانوس فرحات (١٦٧٠ ـــ ١٦٣٢) ، والكاثوليكي عبد الله زاخر الذي أشرنا إليه سابقاً(١٧) .

ولكن إذا كانت هذه العوامل الثلاثة ، ذات الصبغة الخارجية عن المنطقة السورية ، قد ساهمت في الرقي الثقافي للمسيحيين عامة ، ، وللمسيحيين الموارنة خاصة ، فان هناك عوامل أخرى ذات طابع داخلي أثرت بالطريقة ذاتها ، وأدت مع تلك العوامل السابقة إلى الرقي الاجتماعي : فخلال عهد سلطة الأمراء الدروز من آل معن (١٥١٦ ـــ ١٦٩٧) حدث ازدهار اقتصادي قاد إلى ضرورة إحياء أراضٍ جديدة ؛ وقاد ذلك بدوره المقاطعين « السادة الإقطاعيين »(١٨) الدروز إلى الدعوة إلى « تعاون » فلاحي المنطقة ، من خلال المشاركة في فلاحة الأرض ، أو استئجار ، أو شراء قِطَع منها(١٩) ، وقد نزح عدد كبير من الأُسر المسيحية ـــ المارونية من شمالي جبال لبنان إلى جنوبيها لمشاركة « السادة الاقطاعيين » الدروز ، وليبدأوا بذلك صعودهم الاقتصادي والاجتماعي : فقد انتقلت هذه العائلات المسيحية لتتحول ، تدريجياً ، إلى ملاكين زراعيين كبار(٢٠) ، وفي عملية التحول الاقتصادي والاجتماعي لسورية القرن التاسع عشر ، انضم عدد كبير منهم إلى الطبقة الاجتماعية البرجوازية الجديدة التي كانت نخبتها مدعوة للاضطلاع بالدور الرئيسي في مضمار الثقافة في منتصف القرن .

٣ ـ تطور البرجوازية المحلية : مدينة بيروت

يبدأ القرن التاسع عشر في سورية بتلك الفرص الاجتماعية ـ الثقافية التي كانت قائمة في العهود السابقة ؛ ومع ذلك ، فان البنية التحتية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي حركتها الامبراطورية العثمانية عبر علاقاتها التجارية والثقافية مع أوروبة ، وكذلك الاختبار الاقتصادي والسياسي والاجتماعي للاصلاحات (التنظيمات) الليبرالية التي بدأها الباب العالي العثماني في أواسط القرن ، بضغط من القوى العظمى الأوروبية ، كل ذلك أدى إلى عملية تحول في سورية ، انعكست بشكل أساسي على المستوى الاجتماعي •

إن اقتصاد سورية ، المرتكز أساساً على الزراعة والمُحتكَر من قبل الارستقراطية « الاقطاعية » ـ أي كبار الملاكين العقاريين ـ قد عانى الصدمة العميقة التي سببها تحول التجارة الخارجية والداخلية ، وانشاء المصارف ، واقامة الخطوط الحديدية ـ وكلها أنشأها رأس المال الأجنبي ـ ، إضافة إلى هجرة جزء من السكان المحليين إلى أوروبة وأميركا ثم عودتهم إلى بلادهم بعد سنوات عديدة ، وقد أثروا وتحولوا ايديولوجياً ، محملين برأس مال ومنفتحين على الفكر والنهج التقني السائدين في البلدان المتطورة(٢١) . ولم تعد الملكية العقارية هي المصدر الوحيد للثروة . فالى جانب هذا النوع من الملكية ، أخذت تتطور حيازة الأملاك المنقولة باعتبارها أسلوباً جديداً لجمع الثروات . وظهرت حينئذ جماعات اجتماعية محلية باشرت صعودها الاقتصادي والاجتماعي في الميدان الذي أتاحته لها السوق الجديدة : فظهر تجار ، وصناعيون ، ومصرفيون ، ومهنيون من كل نوع ، مكونين طبقة اجتماعية جديدة ، برجوازية محلية مبتدئة ، مسيحية ومسلمة ، تغريها قدرتها الاقتصادية

على بدء مسيرتها ، في إطار الامبراطورية العثمانية ، مع الإهتمام ببعض المصالح الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية الخاصة(٢٢) .

يضاف إلى هذه التحولات ذات الطابع الاقتصادي ، الصيغ السياسية الجديدة التي أدخلها الحكام العثمانيون الليبراليون في مشاريعهم الاصلاحية ، وتكفي الإشارة في هذا المجال إلى القانون الجديد القاضي بالمساواة بين المسلمين والمسيحيين : « المساواة بين جميع الرعايا العثمانيين » (الخط الهمايوني عام ١٨٥٦) والذي أدى بدوره إلى انقلاب اجتماعي جديد ، هو انقلاب نظام المشاركة في سورية .

إن العلمانية المضمرة في سياسة الحكومة المركزية الجديدة انتهت إلى تخلص قطاعات السكان الهامشيين في الامبراطورية ، أي الأقليات المسيحية ، من روابط تعايشهم التقليدي في المجتمع الإسلامي ، مما أتاح لهم حينئذ تعزيز صلاتهم بالقوى الأوروبية ، وبالتالي نهوضهم اقتصادياً وسياسياً . ومن هنا كان المسيحيون ، بداية وأساساً ، هم الذين يؤلفون البرجوازية السورية الجديدة ، التي استفادت من إيديولوجية مستوردة من أوروبة ، لتضع الغالبية العظمى من المسلمين على هامش وقائع « الأزمنة الجديدة » .

وجدت البرجوازية المحلية الجديدة في مدينة بيروت مركزاً لعلاقة التبادل وخطوط الاتصال بين أوروبة من جهة والسوق السورية ـ اللبنانية وسوق الشرق الأدنى من جهة أخرى(٢٣) . وفضلاً عن ذلك ، فقد تركزت في تلك المدينة السفارات الأجنبية والارساليات التبشيرية الدينية القادمة من أوروبة وأميركا التي تسببت ، عن طريق إقامتها المدارس والمطابع ، في هجرة الشبان الدارسين من قراهم الأصلية ،

سعياً لتوسيع معارفهم ، وطلباً للعمل أو الترقية في مهنهم . ثم جاءت فتنة ١٨٦٠ الأهلية الدامية ، التي نشبت في جبل لبنان وبعض المدن الداخلية السورية الأخرى ، بين المسلمين والمسيحيين ، فأوقعت خسائر بشرية واقتصادية بالغة في هذه الفئة الأخيرة من السكان السوريين(٢٤) ، وتسببت في الوقت ذاته في نزوح سكاني واسع إلى بيروت ، فازداد عدد سكانها ، مع الأجانب المقيمين فيها ، حتى وصل إلى ٥٠٠٠٠ نسمة عام ١٨٦٠ ، بعد أن كان عدد سكانها لا يتجاوز ١٠٠٠٠ نسمة عام ١٨٣٠ . وقد ساهم في رفع مكانة بيروت ، شق طريق بيروت دمشق (١٨٥٩ — ١٨٦٣) ، وإنشاء شبكة الخطوط الحديدية التي وصلت حوران بدمشق ، ودمشق ببيروت (١٨٧٤) ؛ وافتتاح مينائها الحديث (١٨٩٤) ، ونمو الأعمال المصرفية ما بين ١٨٦٠ و ١٩١٠ ؛ وفتح فروع المصارف الامبراطورية العثمانية ، وبنك الاعتماد الليوني ، وبنك سالونيك ؛ والمؤسسات التي يديرها رأس المال الأوروبي ، وقد كانت أعمالها متركزة بشكل أساسي في بيروت(٢٥) .

إن التحول الاقتصادي والسياسي والاجتماعي في سورية الكبرى ، لم يكن في أعماقه سوى استجابة لمصالح الأمم الاستعمارية الأوروبية ، وخصوصاً القوتين العظميين ، فرنسا وبريطانيا . وكان إدخال النظام الرأسمالي الغربي إلى سورية ، نتيجة للعلاقات التجارية القديمة بين الشرق الأدنى وأوروبة . ولم يكن هذا النظام الجديد حصيلة التحول الاقتصادي الداخلي الطبيعي ، وإنما فرض فرضاً من الخارج . وقد استخدم الغربُ العنصر المسيحي المحلي في سبيل الوصول إلى اغراضه . وهو لم يتبنَّ هذا العنصر من أجل سوقه وحسب ، بل أعدّه إيديولوجياً كذلك من خلال المشروع التبشيري الكبير المدعوم برأس المال الأوروبي(٣٦) .

٤ – تكوين المثقفين الأوائل السوريين – اللبنانيين :

خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر ، كان العلماء الدينيون ، المسلمون والمسيحيون ، يواصلون نشاطاتهم في إطار مدارسهم الدينية ، فكانت جامعة الأزهر في مصر ، بالنسبة للفئة الأولى ، هي المركز الثقافي الأساسي لتحصيل معارفهم ، لكنهم بقوا جامدين عند بنى العصور الوسطى القديمة ، رافضين أي شكل من أشكال التحديث التي كانت قد بدأت على جميع المستويات ، في مصر ذلك العهد(٢٧) . أما بالنسبة للمسيحيين ، فقد بدأ عهد جديد : ففترة الحكم المصري في المنطقة (١٨٣٢ – ١٨٤٠) لم تفتح أبواب سورية ولبنان أمام الارساليات التبشيرية الأجنبية ، وانتشار عدد كبير من المدارس في المنطقة وحسب ، وإنما فتحت الطريق كذلك أمام وصول عدد لابأس به من المسيحيين إلى الأجهزة الادارية .

إن كثرة المدارس ، اضافة إلى استقرار السفارات الدبلوماسية الأجنبية ، واقامة جيوش القوى الأوروبية المختلفة في المنطقة ، وتطور التجارة وما يرافقها من ضرورات ، وافتتاح المصارف ، الخ ... أدى كل ذلك إلى خلق البنية التحتية اللازمة لتسريع العملية الثقافية وتشجيع المثقفين الأوائل . وإذا كانت مدارس مختلف البعثات الدينية قد أفادت في تزويدهم بتربية تستند أساساً إلى تعليم اللغات الأجنبية ، فان السفارات ... الخ ، قد قدمت مجال عمل واسع لأولئك المثقفين المحليين الذين يحتاج إليهم الأجانب للترجمة والمساعدة في أعمالهم الاقتصادية ، والدبلوماسية .

بهذه الطريقة ، برزت في النصف الأول من القرن عدة مدارس ومعاهد لاهوتية ، حيث تقاسم الآباء اللعازريون والجيزويت التعليم

في سورية ، مستقطبين الشباب المحلي إلى ثقافتهم المأمولة . ويكفي أن نذكر من هذه الارساليات الدينية بعثة البروتستانت المشيخيين ، القادمين من أميركا الشمالية ، بمدرستهم للذكور في عبية (جبل لبنان) ، ومدرسة الإناث في بيروت ، وقد أدخلوا إلى سورية نمطاً جديداً من التفكير العلمي العقلاني ، فكان له أثر عميق في أولئك الشبان المسيحيين الكاثوليك الذين درسوا في مدارسهم . وقد أدّى كل ذلك ، إلى جانب ازدهار المدن الساحلية السورية اقتصادياً ، إلى تحسن في حال السكان المسيحيين خاصة ، والمسلمين بدرجة أقل ، وأدى ذلك إلى الاقتلاع الثقافي للنخبة المنحدرة من الارستقراطية الإقطاعية ومن البرجوازية الجديدة التي كانت ما تزال في طور التكوين ، فلقنوها قيماً غربية وبرجوازية من أوروبة المتنورة ، ومن الثورة الفرنسية ومن الليبرالية الأميركية التي كان المثقفون الأوائل السوريون ـ اللبنانيون ، في البدء ، هم ممثلوها .

وابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، عرف المشهد الثقافي السوري تبدلاً عميقاً في آماله السابقة ؛ تبدلاً زعزع ركائز النظام المدرسي السوري . وكان لفتنة ١٨٦٠ الأهلية ، المذكورة آنفاً ، أثر بالغ في هذا الحدث . فقد كان لأسباب تلك الفتنة وعواقبها وجملة الملابسات التي نجمت عنها ، أثر خاص على المسيحيين الذين عانوا ، في جانبها السلبي ، كارثة حقيقية ؛ ولكنهم أحرزوا في الجانب الآخر « الايجابي » ، بعد انتهائها ، بنية سياسية مواتية في جبل لبنان ، ستكون ركيزة نظامهم التالي كدولة « مستقلة » ، فيها منفعة للمسيحيين عامة ، وللموارنة خاصة .

وفي حمى أحداث ١٨٦٠ المشؤومة ، برزت أصوات أول المثقفين

المحليين ، المتمركزين في بيروت ، ممن تكونوا وتعلموا في صفوف الارساليات البروتستانتية الأميركية ؛ فعمل هؤلاء بحججهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وباسم العقل ، على رسم مخطط نظام تعليم علماني ووطني ، محدثين بذلك أول شرخ إيديولوجي في المشهد الثقافي السائد في ذلك الحين . كان هذا هو حال الشاب الماروني بطرس البستاني (١٨١٩ — ١٨٨٣) ، المنحدر من جبل لبنان ومن أسرة علماء كنسيين ؛ فالبستاني الذي تحول إلى البروتستانتية فيما بعد ، هو أول من أطلق مجموعة نداءات ونشرات تحت عنوان « نفير سورية » (١٨٦٠— ١٨٦١) ، ووقعها باسم « محب الوطن » . ولم يعمد كاتب تلك النشرات إلى تحليل أسباب حرب ١٨٦٠ الأهلية ونتائجها وحسب ، بل قدم كذلك الخيارات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لتكوين مجتمع سوري حديث ، تحل فيه مفاهيم الوطن والوطنية محل الاعتبارات الدينية التي كان النظام الطائفي يحافظ عليها في سورية الكبرى ، متسبباً في فرض المواجهة بين المواطنين في نزاعات « دينية » دائمة .

وبعد ثلاث سنوات من طرح هذه الأفكار ، افتتح البستاني مدرسته الوطنية (المدرسة الوطنية) بموارده المادية الخاصة(٢٩) ، في مدينة بيروت . وجرى تخطيط الدراسة فيها انطلاقاً من منظور علماني ووطني . وشارك معه ، كأساتذة في المدرسة ، معظم مثقفي العصر ، مسيحيين ومسلمين . وقام هؤلاء بدور رئيسي في الحياة الثقافية السورية ، وأسسوا مفهوماً « للوطنية»(٣٠) يمكن به للمسيحيين والمسلمين أن يوحدوا جهودهم في سبيل مجتمع متحضر وديمقراطي ومتحرر .

ومع أن المثقفين المسيحيين هم الذين قاموا بدور اللسان الناطق بهذه الايديولوجية الجديدة ، فقد كان هناك مسلمون أيضاً ينضمون

إليهم : وهكذا وجدت برجوازية كلتا الديانتين نفسها ، في سورية الكبرى ، تسير نحو الوحدة في نضالها من أجل الاصلاح السياسي ، والمساواة ، وحرية التفكير والتعبير ... الخ . وفي حدود هذه الوحدة ، طرح أبناء هذا المذهب الديني أو ذاك نضالهم ، في وجه العالم ، على صورة خطاب إصلاحي يطالب بموقعه العام في الامبراطورية العثمانية ، متحالفين في سبيل ذلك مع المصالح الاستعمارية الأوروبية . وفي سعي المثقفين السوريين — اللبنانيين لتحديث المجتمع السوري ، تطلعوا إلى نموذج اجتماعي تكون فيه مصالح البرجوازية راسخة وطيدة في المنطقة ؛ ومن هنا تصوروا نموذجاً اجتماعياً للامة ، **الوطن السوري** ، أي المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في الإطار الجغرافي الذي يضمهم .

وأوّل سلاح تقلدته هذه النخبة في تحقيق تطلعاتها الوطنية هو **اللغة العربية** ، اللغة التي تجمع شمل المسلمين والمسيحيين ، فكان حب اللغة العربية ، وتمجيدها ، وتهذيبها من البنى اللغوية القديمة ، وتحديثها ... هو المهمة الأولى التي قام بها هؤلاء المثقفون . وإلى جانب اهتمامهم الأول باللغة ، بدأوا ينقبون في الماضي العربي عن ذلك الارث الثقافي الغني الذي شعروا أنهم مطالبون باحيائه وتطويره . ووجدوا أن اللغة العربية والثقافة العربية هما عنصران إيديولوجيان للهوية لا مبرر لهما إلا في الإطار السياسي **للوطن السوري** ؛ وطن الوفاق والوحدة ، الذي لا بد فيه من تكاتف جميع العناصر مهما كانت مذاهبها الدينية ، لأنهم إنما ينتمون إلى عرق واحد ، هو العرق العربي . وطن محدد بالحدود الجغرافية لسورية ، لكنه يصبو إلى التعميم أحياناً ، فيُطلق عليه اسم **الوطن العربي** .

هذه المرحلة الأولى من إحراز المثقفين السوريين – اللبنانيين لوعي برجوازي ، كانت مقتصرة على معرفة الذات والتميّز ثقافياً عن الآخر ، حيث يكون ما هو عربي في مواجهة ما هو تركي وما هو غربي . وبهذا المعنى ، كانت مفاهيمهم « ثورية » بالنسبة للعصر ، وذات تأثير عظيم على الفكر القومي السوري فيما بعد .

وفي ظل هذه الدوافع ، أبدعت تلك النخبة أداة اتصالها العامة ، المستقلة عن الجهاز الحكومي وعن مختلف الارساليات الدينية الأجنبية : فكانت تلك الأداة هي الصحافة . وكانت الصحيفة والمجلة هما ، الوسيلتين اللتين اعتمد عليهما اولئك المثقفون في نشر خطابهم الاصلاحي أو العقائدي ، المشبع بالأخلاقيات . ومن خلال تلك الأداة ، عبروا عن أفكارهم الهادفة إلى تربية وتعليم جمهور كان يقتصر ، في ذلك الحين ، على أقلية متعلمة من البرجوازيين . وقد ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أعداد لا حصر لها من الصحف والمجلات ، يكفي مجرد ذكر أسمائها لتقديم فكرة عن مضمونها ، فمنها : « الجوائب » لأحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ – ١٨٨٧) ، و « التقدم » لأديب اسحاق (١٨٥٦ – ١٨٨٥) ، و « حديقة الأخبار » لجبرائيل الخوري (١٨٣٦ – ١٩٠٧) ، و « النجاح » و « الزهرة » للشلفوني (١٨٣٩ – ١٨٩٦ (الخ ... الخ ...(٣١) وقد تفرغ جميع مثقفي ذلك العصر لهذه المهنة ، ولو شطراً من حياتهم . ووجدوا حول الصحف والمجلات نقطة التقاء وتعاون أتاحت لهم تطوير المقالة الصحفية التي كان لها طابع الإنتاج الأدبي لدى أولئك المثقفين السوريين – اللبنانيين ، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

إن تلك الصحافة ، التي وصفوها هم أنفسهم بانها صحافة « أدبية

سياسية تجارية»(٣٢) ، تقدم دليلاً واضحاً على مشاركة العاملين فيها في النشاطات التجارية ، مثلهم في ذلك مثل الجمهور الموجهة اليه : وهو البرجوازية المحلية . فقد كان لعدد كبير من أولئك المثقفين علاقة مباشرة بالتجارة ؛ فمارسوها جنباً إلى جنب مع مهنهم الحرة (طبيب ، محام ، أستاذ ، الخ ...) ويكفي أن نذكر في هذا المجال شخصيتين بارزتين من شخصيات النهضة الثقافية السورية ، هما ميخائيل مشاقة (١٨٠٠ — ١٨٨٨)(٣٣) وجورجي زيدان(٣٤) (١٨٦١ — ١٩١٤) . ويصل هذا النموذج أقصى حد له في شخصية سليمان البستاني (١٨٥٦ — ١٩٢٥) ، الذي لم يمارس النشاط التجاري وحسب ، بل تمكن من الوصول ، سنة ١٩١٣ ، إلى منصب وزير التجارة(٣٥) .

ثمة نقطة أخرى من نقاط الاتصال والتعاون بين المثقفين في ذلك الحين ، ألا وهي **الجمعيات الأدبية** ، وقد كانت كثيرة العدد وعظيمة الشأن في سورية ، وذات فعالية في توحيد الجهود في نضال تلك النخبة الإيديولوجي . وكانت هذه الجمعيات ، مثلها مثل التعليم ، قد بدأت بكونها جمعيات دينية التوجه ، ثم بدلت توجهها وفسحت المجال لانضمام المتعلمين المسلمين والمسيحيين إليها ، في مسعى مشترك لنشر المعرفة وتقويض البنى القديمة الموروثة من العصور الوسطى لمصلحة الحضارة والتقدم(٣٦) .

بين النشاطات الكثيرة التي مارستها هذه الجمعيات ، يمكن ابراز الخطابات العامة (الخطابة) ، وذلك انطلاقاً من ان الخطاب هو الصيغة المثلى للتأثير على « عقول الناس وقلوبهم»(٣٧) .

وقد قام المثقفون السوريون — اللبنانيون ، في تلك الجمعيات ،

وعبر الصحافة ، بدور الناقل لخطاب تنويري تحرري ، مشبع بعقلانية وتقدم علمي غربي . وفي نضالهم من أجل التحرر ، والمساواة الحقوقية لجميع الرعايا ، ومن أجل حقوق الإنسان ، وتوسيع التعليم ليشمل النساء أيضاً ، ونشر الثقافة ، الخ ... الخ ... ، عانوا هم أنفسهم الأزمة الإيديولوجية التي فرضتها الأفكار الجديدة على وعيهم . وفي هذا المسار ، ودون التخلي عن الدين تخلياً مطلقاً ، قطع عدد كبير من أولئك المثقفين صلتهم بمعتقداتهم الدينية التي ورثوها عن أسلافهم ، وبحثوا عن عقيدة أكثر عقلانية وأشد التصاقاً بفكرهم : فوجدوها في البروتستانتية . وهكذا تحول كثيرون منهم إلى هذا المذهب الجديد ، بطريقة عقلانية واعية ، في ظل القناعة بأنهم وجدوا فيه روح التفكير الحر الذي يتطلبه الوعي البرجوازي الجديد . فكان هذا هو حال الأخوين المارونيين الشدياق ، أسعد (١٧٩٨ — ١٨٢٩) وأحمد فارس(٣٨) (١٨٨٧ — ١٨٠٤) ، وقد تحول هذا الأخير فيما بعد إلى الإسلام ، وهو ما فعله كذلك الارثوذكسي م . مشاقــة ، والماروني بطرس البستاني ، وغيرهم(٣٩) .

إن عهد الاستبداد والتوجه الإسلامي الذي قاده السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ — ١٩٠٦) في الامبراطورية العثمانية ، شتت شمل القوى الموحدة لهؤلاء المثقفين السوريين — اللبنانيين الأوائل ، فهاجر بعضهم إلى مصر ، التي كانت تضمن لهم في ذلك الحين الحرية اللازمة لتطوير نشاطاتهم المهنية ، وخصوصاً الصحافة . وهاجر آخرون إلى الغرب ، ووجهتهم أميركا الشمالية ، حيث عُرف أن عدد اللاجئين هناك قد بلغ في أواخر القرن نحو ٢٠٠٠٠٠ لاجىء . أما من بقي منهم في سورية ، فقد ارتبط بالسياسة التحررية للوزير الأكبر مدحت باشا ، والي سورية

(١٨٧٨ ــ ١٨٨٠)(٤٠) ، ثم بالسياسة العثمانية في العهد الجمهوري لتركيا الفتاة ، الذين لاقت ثورتهم الدعم من مثقفين سوريين كثيرين ، في مواجهة استبداد السلطان عبد الحميد ، كخيار وحيد للسياسة التحررية تقدمه المرحلة للبرجوازية المحلية(٤١) .

في هذه الفترة ، ومنذ عام ١٨٦٤ ، جرى الانتقال إلى صيغة الحكومة الجديدة لجبل لبنان « المتصرفية » ، وشغلت النخبة المحلية مناصب رسمية في مؤسساتها الحكومية . فكانت تلك الفترة حاسمة في التطور المهني لمتعلمي المنطقة المسيحيين ، والموارنة منهم على وجه الخصوص ، إذ بدأت البرجوازية المسيحية منذ ذلك الحين بتوطيد سيطرتها على أجهزة السلطة في جبل لبنان ، والتدخل مباشرة في السيرورة السياسية والاجتماعية التالية للبنان المستقل : لبنان الذي أصبح ــ بعد انفصاله عن سورية ــ أكثر خدمة للمصالح الاستعمارية الغربية ، والذي ساهم عدد كبير من مثقفيه المسيحيين ــ مع وجود استثناءات لا يستهان بها ــ في نشر دعوات إيديولوجية تختلف اختلافاً تاماً عن دعوات أسلافهم في القرن التاسع عشر .

أيلول ١٩٨٧

الهوامش

١ – انظر الصفحة ٣٦ وما يليها من كتاب :

L.H.DE BAR, Les Communautés Confessionnelles au Liban, Editions Recherches sur les Civilisations, Paris, 1983,

٢ – انظر مقال :

G. CROLLA, (La Siria e la Competizione anglofrancese), في مجلة . (Oriente Moderno) السنة الأولى العدد التاسع (١٩٢٢) ، الصفحة ٥١٥ وما يليها .

وانظر أيضاً كتاب .

CL . DUBAR Y S.NASR, «Les Classes Sociales au Liban», Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1976, Pag 28 .

٣ – انظر (French Historical Studies) ، العدد ٨ (١٩٧٣ – ٧٤) ، الصفحات ٥٦٠ – ٥٨٤ .

J.P.SPAGNOLO , «The Definition of a style of Imperialism. The Internal Politics of the French Educationae Investment In Ottoman Beirut».

٤ – وضعنا هذين المصطلحين ضمن أقواس بسبب المناظرة القائمة حول اعتبار ذلك النمط من الإنتاج في جبل لبنان نمطاً اقطاعياً أم قبلياً . وانظر بهذا الخصوص الصفحة ٢٥ من :

C.DUBAR Y S.NASR, Les classes sociales au liban .

٥ – يختلف نظام الالتزام في السهول السورية عما كان عليه في منطقة لبنان . فالملتزم ، صاحب الالتزام ، أما أن يكون وجيهاً أو قائداً عسكرياً ، أو زعيماً أرستقراطياً أو نبيلا « يتمتع » بجباية جزء من ضرائب أراض معينة ، وتكون له عليها سلطة حكومية .
انظر بهذا الخصوص الصفحة ١٩ من :

S.KHALAF, Persistence and Change in 19th Century Lebanon , a Sociological Essay, American University, Beirut, 1979 .

٦ – انظر الصفحة ٤١١ – في مجلة ميدل ايست جورنال ، العدد ١٩ (١٩٦٥) :

I .F. HARIK, (The Iqta' System in lebanon: A Comparative Political View) .

٧ – هنالك من يقول ، مع ذلك ، إن مدرسة للطب والصيدلة كانت قائمة عندما فتح العثمانيون البلاد العربية . انظر : أ . الدسوقي ، في الأدب الحديث ، دار الفكر ، ١٩٧٨ ، المجلد الأول ، ص ١٤٨ .

٨ – انظر الامتيازات ، الصفحات ١٢٠٧ – ١٢٠٨ . وانظر أيضاً :

M.RACCAGNI , (The French Economy Interest in the Ottoman Empire ,

في مجلة « انترناسيونال جورنال أف ميدل. إيسترن ستدس » العدد الثاني (١٩٨٠) ، الصفحة ٢٤١ .

٩ – انظر الصفحة ٤١ في كتاب :

K.S.SALIBI, The Modern History of Lebanon , Caravan Books, N. York, 1965 - 1977 .

١٠ – انظر

P . K.HITTI, (The Impact of the West on Syria and Lebanon in the niteenth Century)

في مجلة « دفاتر التاريخ العالمي » ، المجلد الثاني ، العدد الثالث (١٩٥٥) .

١١ – انظر ب . خوستيل ، « مكتبة الاسكوريال الملكية ومخطوطاتها العربية . ملخص تاريخي – وصفي » ، المعهد الاسباني العربي للثقافة ، مدريد ، ١٩٧٨ ، الصفحة ٢٢٨ .

١٢ – انظر الصفحة ٤٤٤ وما يليها في :

G. GRAF, Geschichte der christlichen Arabischen Literatur, Citta dell Vaticano, 1953, Vol. II .

١٣ – انظر الصفحة ٩٦ من :

G .GUSDORF, (Les Principes de la pensée au Siécle des Lumiéres .

IV . Les Sciences humaines et la pensée Occidentale , . Bibliothéque Scientifique, Paris, 1971 .

١٤ – انظر الصفحة ٢٧١ من :

G. WIET, (Introductión a la littérature arabe), Ed.. G.D. Maisonneuve et Larose, Paris, 1966 .

١٥ – انظر ب . البستاني ، « دائرة المعارف » . الجزء الرابع . ص ٤١٥ .

١٦ – انظر ف . حتي ، « لبنان في التاريخ » مكميلان ، لندن ، ميلبورن ، تورينتو ، نيويورك ، ١٩٦٧ ، الصفحات ٤٥٦ – ٤٥٧ . وقبل جميع المطابع التي ذكرناها ، هنالك مطبعة فانو ، في ايطاليا . وهي أول مطبعة عربية في التاريخ كما يقول حتي ، وقد طبع فيها كتاب صلوات عام ١٥١٤ .

١٧ – انظر : حسين مؤنس ، « النهضة الثقافية العربية » في مجلة « الشرق » ، العدد ١١ (١٩٦٧) ، الصفحة ٢١ .

١٨ – I.F.HARIK,(The Iqta System in lebanon:A Comparative Political Wiew).

في مجلة ميدل ايست جورنال ، ١٩ (١٩٦٥) الصفحة ٤١٠ .

١٩ — T.H.TOUMA, «le Paysan et la terre au liban» en Civilisations, 16 (1966), Pags. 233-241.

٢٠ – CL.DUBAR y S.NASR, Les Classes sociales..., pags. 29-30.

٢١ – انظر الصفحة ٥١٥ وما يليها من :

G.CROLLA, (La Siria).

٢٢ – انظر CL.DUBARy S.NASR, Les classes sociales..., Pag. 28.

٢٣ – انظر البستاني ، دائرة المعارف ، الجزء الخامس ، ص ٧٥١ – ٧٨٣ .

٢٤ – انظر ، فيليب حتي ، لبنان ... ص ٤٣٨ .

٢٥ – انظر الصفحة ٣٦٥ من : M.RACCAGNI, French Economy.

٢٦ – انظر الصفحات ٥٦٠ – ٥٨٤ من :

J.P.SPAGNOLO, The Definition ...

٢٧ – انظر

M.A.M.KHAN, (Modern Tendences in Arabic literature) en (Islamic Culture), 15 (1941) Pag. 84.

وانظر أيضاً الصفحة ٤١ من :

N.TOMICHE, (Histoire de la littérature romanesque de l'Egypte moderne), Paris, 1981.

٢٨ – انظر A.HOURANI, Arabic Thought in the liberal Age. 1798 - 1939. Oxford University press, London, 1962.

وانظر أيضاً :

B.LEWIS , THE Emergence of Modern Turkey , Oxford University Press, London, 1966 .

٢٩ — من أجل معلومات أوسع حول إنشاء هذه المدرسة وأهدافها ، انظر مقالي المعنون : « مفهوم جديد للتعليم في سورية : مدرسة بطرس البستاني الوطنية » غرناطة ١٩٨٨ .

٣٠ — انظر الصفحات ٢٨٧ — ٣٠٤ من :

B.ABU-MANNEH, (The Christians between ottomanism and syrian nationalism: The Ideas of Butrus al- Bustani), en (International Journal of Middle East Studies) 11 (1980).

٣١ — انظر كتاب ف . الطرزي : تاريخ الصحافة العربية ، بيروت ، ١٩١٣ ، في مجلدين .

٣٢ — المصدر السابق .

٣٣ — انظر ع : ر . كحاله : معجم المؤلفين . تراجم مصنفي الكتب العربية . المكتبة العربية ، دمشق ١٩٦١ الجزء ١٣ الصفحات ٥٧ — ٥٨ .

وانظر أيضاً ي . داغر : الدراسة الأدبية . الفكر العربي الحديث في سير اعلامه . منشورات الجامعة اللبنانية ، بيروت ١٩٧٢ ، المجلد الثالث ، الصفحات ١٢١٢ — ١٢١٤ .

٣٤ — انظر T.PHILIPP, (Gurgi Zaidan, his life and thought). Staner , Beirut, 1979 .

٣٥ — انظر : صوايا ، سليمان البستاني . إلياذة هوميروس . مكتبة صادر ، بيروت ١٩٦٠ .

٣٦ — انظر الصفحة ٥٢ وما يليها من :

G . ANTONIUS, (The Arab Awakening. The story of the Arab National Movement. Librarie du Liban, Beirut, 1969 .

٣٧ — انظر ب . البستاني : دائرة المعارف ، الجزء السابع ، ص ٤٠٨ — ٤٠٩ .

٣٨ — انظر ي . داغر : مصادر ... المجلد الثالث ، الصفحات ٤٧١ — ٤٧٨ .

٣٩ — انظر الصفحات ٣٧ — ٦٥ من :

J.FONTAINE , (La Convesion de Mihail Masaqa et de Butrus al- Bustani) en: Travaux et Jours, 40 (1971) .

وانظر أيضاً الصفحات ١٣٧ – ١٨٢ من :

A.L.TIBAWI, (The American Missionaries in Beirut and Butrus al - Bustani), en : st. Anthonys Papers, 16 (1863).

٤٠ –

N.E.SALIBA, «The Achievements of Midhat Pasha as Governor of the Province of Syria (1878-1880), en International Journal of Middle East studies, 9 (1978».

٤١ –

S.J.SHAW, (History of the ottoman Empire and Modern Turkey), Cambridge University Press, U.S.A. 1976, 2 vols., Pags. 273-334.

* * *



المرأة والقومية العربيّة

كارمن رويث برابو
جامعة مدريد «اوتونوما»

(*) نص محاضرة غير منشورة مسبقاً ، ألقيت في I. C. E. التابع لجامعة غرناطة ، في ندوة الدراسات حول المرأة ، ضمن الحلقة المخصصة للمرأة العربية (شباط ، ١٩٨٨) .

ما زالت المسألة القومية هي المعضلة، أو الإطار الكبير للمشكلات غير المحلولة في المجتمع العربي في عصرنا، وفترة التطور الطويلة، التي امتدت قرناً من الزمان، لم تكن كافية لحل تلك المسألة حلاً نهائياً، على الرغم من أنها قد حلت جزئياً. وعدم حل هذه المسألة يشير إليه، كما يبدو، استمرار وجود دولة كالدولة الصهيونية ، قائمة في قلب منطقة البحر المتوسط مضادّة للتطلعات القومية العربية .

إن التحول الداخلي للمجتمع ، أو المجتمعات العربية ، في أوج القرن العشرين ، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتطور التطلعات والمنجزات العربية ، سواء فيما يتعلق ببنية هذه المجتمعات الطبقية وتكوينها الاجتماعي ، أو فيما يؤثر على الفئات « الشاقولية » في المجتمع (كالطوائف الدينية مثلاً) ، أو على العلاقة بين المرأة والرجل في كنف الجماعة الاجتماعية، لا في خلوتهما وحدها . بل إن إعادة تنظيم العالم العربي اقتصادياً ، واحتمال التوصل إلى التوفيق بين اقتصاديات مختلف الدول العربية (وهي قليلة التبادل فيما بينها حالياً ، وتعتمد أساساً على الخارج) يؤثر تأثيراً مباشراً على نمط المجتمع وعلى توزيع « أدوار » العوامل الاجتماعية ، المتمثلة بالرجل والمرأة .

وعلى امتداد قرن من الزمان ، اتخذت العلاقة القائمة بين التطلعات والحركات الوطنية العربية والتطور الاجتماعي بحد ذاته ، اتخذت أشكالاً متعددة ؛ ومع ذلك ، فان « قضية المرأة » ، قد تلقت في جميع تلك الأشكال ، وبشكل مباشر ، نتائج الوقائع السياسية ــ الاجتماعية

والتغيرات الثقافية ــ الاجتماعية . ويبدو أن حضور المرأة في المجتمع ، على امتداد التاريخ العربي المعاصر ، يتحول باطراد إلى عنصر فاعل وذي معنى ، وذلك بفضل نشاط المرأة ومبادرتها أحياناً ، وبفعل الطريقة التي تنتقل فيها المسؤولية والتمثيل الجماعي في أحيان أخرى . حتى إنه صار يمكن متابعة الملامح الكبرى للمسيرة الوطنية العربية ، بصعودها وانحدارها ، بانتصاراتها وهزائمها ، من خلال تطور المرأة العربية ، سواء باعتبارها عنصراً قائماً بذاته ، أو باعتبارها رمزاً جماعياً .

وقد كانت العلاقة الوطيدة ، القائمة بين الحركات الوطنية في العالم العربي وتقدم المرأة في المجتمع ، محط اهتمام عدد كبير من علماء الاجتماع . ففي مقال يستعرض اتجاهات الدراسات الاجتماعية حول المرأة ، تستنتج سهى عبد القادر أن « دراسات كثيرة تتركز على الدور الذي تضطلع به المرأة العربية في حركات التحرر . وهناك معطيات وأمثلة تاريخية كثيرة تقيم علاقة وطيدة بين التعبئة السياسية للمرأة وحركات التحرر الوطني . فكلما احتدم النضال الوطني ، ارتفعت أصوات من داخل حركات التحرر تدعو للمساواة بين الرجل والمرأة ، وتطالب ببرنامج عمل لتحقيق هذا الهدف »(١) .

ولا يمكن فهم تلك العلاقة بمجرد اعتبارها ظاهرة يقتصر تأثيرها على البنى السطحية ذات الطابع العابر ، بل لا بد من وضعها ضمن إطار إعادة الترتيب العامة الجارية منذ زمن طويل في مجتمعات حوض البحر المتوسط . ففي هذه المجتمعات ، ومنذ قرون ، كان مجال نفوذ المرأة

---

(١) عبد القادر ، سهى : دراسة الاتجاهات في أبحاث العلوم الاجتماعية حول المرأة في المنطقة العربية للفترة ١٩٦٠ -- ١٩٨٠ مع ببليوغرافيا » اليونسكو : الدراسات الاجتماعية في العالم العربي ، ١٩٨٤ . ص ٢٧٨ .

مقصوراً على الشؤون المنزلية ــ بمعناها الواسع ــ . أما الطريقة التي تعاد فيها صياغة « المجال الاجتماعي » في الوقت الراهن ، فانها توقع المرأة . فالقول « إن الحدود الفاصلة بين العام والخاص هي حدود مصطنعة ، هو مبدأ قديم للحركة النسائية ، وإن تفسير الخاص يجب أن ينطلق من العام ، إنما هو الشعار نفسه في لبوس جديد »(١) .

وتعبر الثقافة العربية في عصرنا ، بأشكال مختلفة ، عن وجود مثل هذه التوترات ، وتنبه إلى التجديد الاجتماعي الذي يحدث داخلها . ومن الظواهر الثقافية ــ التي يجري التعبير عنها أدبياً أو من خلال الحضور النسوي اليومي في المجال الاجتماعي الجديد ، على حد سواء ــ « حق التكلم » في مكان عام . وهناك ظاهرة أخرى ، ربما كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بسابقتها ، وهي مشاركة المرأة الفاعلة ، في « الشارع » وفي جميع قضايا التحرر الوطني .

وانطلاقاً من منظور في التحليل يسعى إلى الابتعاد عن التعميم ، ليتحرك ضمن واقع الاحداثيات التاريخية ويتفادى سكون المقولات ، يهمنا أن نُدرج في إطار التاريخ العربي المعاصر المظاهر الثلاثة التي أشرنا إليها ، متداخلة فيما بينها ، وتلك المظاهر هي : حركـ(ـات) وطنيـ(ـة) ، وإعادة تنظيم اجتماعي ، وتعبير ثقافي عما هو معيش ومطروح . فلو أخذنا السنوات الأخيرة من القرن الماضي نقطة انطلاق ، وثمانينيات القرن العشرين ، « الآن » المباشر بالنسبة لنا ، مرجعاً قريباً ،

---

(١) دوران ، ماريا انخيليس ، في مقدمتها للكتاب : استخدامات المكان في الحياة اليومية ، عمل جماعي نشرته ندوة دراسات المرأة ، مدريد ، منشورات جامعة مدريد (اوتونوما) ، ١٩٨٦ ، الصفحة التاسعة .

فان العلاقة بين « القضية الوطنية » و « القضية النسائية » اتخذ ، برأينا ، مساراً ينقسم إلى مرحلتين مختلفتين اختلافاً كبيراً :

آ – مرحلة مديدة ألّفت في أثنائها مجتمعات الشرق الأدنى ، (المشرقية) نوعاً من « حقل التجارب » للنزعة القومية ، ومثلت رأس حربة تابعته مجتمعات المغرب العربي عن بعد في أول الأمر ، ثم تابعته بأمل وتضامن متزايدين فيما بعد . وتشمل هذه المرحلة الفترة الممتدة من عام ۱۸۸۰ وحتى نهاية الأربعينيات .

ب – مرحلة ثانية ، مماثلة للأولى في مداها – نصف السنوات المئة المنصرمة تقريباً – حيث طوّرت بلدان المغرب تفردها الوطني ، وكانت « بديلاً » للمشرقيين في وقت اضطر فيه هؤلاء إلى إعادة بناء قواهم التي تضررت في مواجهة الاستعمار الجديد ، ومواجهة التوترات الداخلية ، وتنظيم رد الفعل أو الجواب المناسب على نيات الجار الصهيوني التوسعية المتزايدة . ومع أن التجربة العربية المشرقية ، في هذه المرحلة الثانية ، واصلت أداء دور مهم ، إلا إن نضالات الاستقلال الوطني التي كانت تدور في المغرب ، قدمت لمجتمعات المشرق دون شك ، أفقاً من الأمل ، بل فسحة من التضاد الإيجابي أحياناً .

ويوضح التقسيم المقترح ، خصوصاً ، البؤرة الرئيسية للتجديد أو التغيير الاجتماعي والثقافي . فسيرورة التحول متماثلة في كلتا الحالتين ، فهناك أولاً : مرحلة تنظير تتولى الدفاع عن الملاءمة بين الحضارة العصرية والحضارة العربية الإسلامية التقليدية ، ويأتي هذا الطور في مرحلة « جبهة وطنية » إيديولوجية وسياسية ؛ ثم يلي ذلك حلّ «الجبهة» السابقة لإعلان المطالب الاجتماعية – التي أصبحت متعارضة – في كل بلد على حدة ، وفي مختلف البلدان العربية أيضاً ، بين كل بلد وآخر .

* * *

تقدم الحركة الوطنية العربية ، أو مختلف الحركات الوطنية في بلدان المشرق ، صيغاً نظرية شديدة التشابه فيما بينها (وقد يتفاوت مجال التطبيق ، أو حدود التطبيق التي تحققها كل حركة منها وسواء تعلق الأمر بخط علماني إلى حد ما ، أو بخط اسلامي(١) ، وهو المفضل ، فان السائد في هذه المرحلة بأسرها هو حالة من الليبرالية ، والإنسانية ، والتسامح ، والمساواة و « الأخوة » ، التي تسيطر على مواقع السلفية . ومما لا شك فيه أن قضية مساواة المواطنين أمام القانون ، وفي الحياة العامة ، هي الراية التي رفعها ، بما يشبه الاجماع ، مواطنو مختلف بلدان المشرق العربي الذين يُعرّفون أنفسهم بأنهم قوميون . وقد سعى المصلحون المسلمون إلى موقف « مواكب » للاتجاه نفسه ، فاستتبت بذلك ، خلال المرحلة المذكورة ، أسس مذهب في التغيير وأمل في تقدم اجتماعي ، ما لبث أن تكرر بعد ذلك في بعض بلدان المغرب العربي ، خلال المراحل الحرجة من معركة الاستقلال .

إن مبدأ المساواة بين المواطنين ، بغض النظر عن معتقدهم الديني أو وضعهم الاجتماعي ، كان يرمي إلى إلغاء نظام « الأحوال الشخصية » الذي يمنح الأقليات امتيازات خاصة ، أو يميزها — في معظم الأحيان — سياسياً واجتماعياً . والحماسة التي كانت تطلق بها شعارات ، مثل : « لا أقباط ولا مسلمون ، الجميع مصريون » ؛ أو روح الاندفاع ، .

---

(١) مع مرور الوقت ، بدأت تظهر بجلاء متزايد العلاقة التي تربط بين مختلف تيارات تلك المرحلة ، وكان الباحثون قد أبرزوا تعددها في اندفاعهم ، المفهوم ، لتحديد الأمور بدقة ، وربما لميلهم المبالغ به إلى « التقسيمات » كذلك . وقد أشرنا عام ١٩٧٦ إلى أوجه التقارب بين مختلف الوطنيات في بحث بعنوان : « المجادلة الايديولوجية : قومية عربية / قوميات محلية . المشرق ١٩١٨ — ١٩٥٢ » مدريد ، المعهد العربي الإسباني للثقافة ، ١٩٧٦ .

والأخوة التي كانت تسود تعاون الهيئات الإسلامية والمسيحية في فلسطين لمواجهة المشروع الصهيوني ؛ وحتى الميثاق البرغماتي المبرم في لبنان حول توزيع السلطات ، كل ذلك نماذج متنوعة من روح العدل والديمقراطية والمساواة التي كانت تسعى لأن تكون معاصرة ومتفقة مع « أفضل التقاليد » العربية ، الإسلامية أو الوطنية المحلية الضيقة .

فكان لا بد لكل ذلك من أن يؤثر على وضع المرأة ، التي كانت تتلقى بلاغات المساواة الاصلاحية ، والتي أخذت تحس ، بفضل ما كان للتعليم من أثر بالغ ، بتنامي قدرتها على وعي السبل التي راحت تتفتح لها مع تقدم الحركة الوطنية . وكان تطور الطبقات الوسطى ، والتعليم العام ، والحضور النشط للمثقفين العرب – رجالاً ونساء – هي الأسس التي ساهمت ، خلال تلك المرحلة ، في نشر هذا الفكر ذي النفَس الداعي إلى المساواة ، الفكر الذي مثّل مبادىء النهضة ، أو اليقظة الفكرية العربية ، والذي ما زال قائماً في أيامنا هذه ، كجوهر خفي أو وسم محتجب أحياناً ، لكنه متأصل وراسخ كتجربة جماعية عميقة .

وقد خصّ الكتاب العرب آنئذ المرأة باهتمام كبير ، باعتبارها رفيقة في مشروع اجتماعي جديد . وكانت المرأة الأوروبية – متمثلة بالمرأة الفرنسية خصوصاً – توصف في كتاباتهم بأنها مثال الحرية والمشاركة الاجتماعية ، دون أن يقرن المتأدبون سلوكها بأي نموذج سلبي مسبق(١) ؛

(١) إن تعليقات الطهطاوي حول المرأة الفرنسية ، أو تعليقات توفيق الحكيم أو طه حسين ، هي تعليقات تحمل الاحترام عادة ، أو أنها متسامحة وحريصة على فهم موقف المرأة من الحياة ، في حال عدم رضاهم عن سلوكها . وتدرية محمد زكي عبد الرحمن ، في أطروحتها لنيل الإجازة الجامعية (غير منشورة) حول الشاعرة المصرية عائشة التيمورية ،
←

بل بالكياسة ، أو حسن التربية أو الحب (وقد خصصوا أكثر من تعقيب على الخلق الفاضل لأولئك النساء المتحررات ، وقد موهن كنموذج أو دافع للتبصر) . وكان الكاتب العربي ، الذي يكتب في معظم الأحيان مدفوعاً بتجربته الذاتية ، يقدم وصفاً فريداً في أهميته لبعض النماذج النسائية . وقد يصل به الأمر إلى ابتكار بطلة روائية ، كما فعل الكاتب أمين الريحاني ، الذي تأصل بعض الشيء في أميركا ، إذ رسم من مخيلته في « خارج الحريم » (١٩١٧) نموذجاً نسائياً متحرراً وقومياً يناهض السلطة العثمانية والعاشق الألماني ، حتى بدت تلك المرأة وكأنها جُهِّزت من أجل فلم من أفلام هوليود . وهناك آخرون بحثوا عن نماذج نسائية استقوها من تاريخ ما قبل الإسلام أو من التاريخ الإسلامي ، لاظهار شخصيات تاريخية مُكَبَّرة ، كما في روايات سالغاري . فزنوبيا ،

←
التي أشرف عليها الدكتور إلياس تيريس وقدمت في جامعة مدريد (كومبلوتنسي) في العام الدراسي ١٩٦٨ — ١٩٦٩ ، تورد الملاحظة التالية حول انطباعات الطهطاوي (١٨٠١ — ١٨٧٣) في باريس : « وكان أول مالفت انتباهه بالطبع ، هو سفورها ومشاركتها النشطة في الحياة العامة دون أن يلحق ذلك أي ضرر بشرف النساء ، انطلاقاً من القاعدة القائلة : ليس الشرف بالمظهر وإنما هو بالسلوك » . ويلاحظ تطور هذا الموقف نفسه لدى الكتاب العرب المتعاقبين الذين قدموا انطباعاتهم وتأملاتهم حول المرأة الأوروبية .

وربما كانت هذه هي الوسيلة للدخول إلى موضوع محرم ، ألا وهو موضوع العلاقة الغرامية بين الرجل والمرأة . إذ إن محمود تيمور في « القصص في الأدب العربي » يؤكد وجود علاقة وثيقة بين الطريقة المبتذلة التي تربط المرأة بالحب والهوى ، والطريقة المبتذلة التي تعتمد للحد من نشاطها الاجتماعي : « ولست أعني ، حين أتكلم عن الحجاب الذي يغطي الوجه ... وإنما هذا الحجاب الصفيق الذي يغطي به المجتمع الشرقي العلاقات بين الرجال والنساء ، ويحول دون مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية ، ويضيق عليها حتى يجعل من حواء شخصية لطيفة محببة ، لم تخلق إلا للحب والهوى » (ص ٩٢ من « دراسات في القصة والمسرح ») .

ملكة الصحراء ، يمكن أن تكون نموذجاً للبطلة الجليلة . ويمكن التأكيد ، بطريقة ما ، ان هؤلاء النسوة الخياليات أو اللواتي أعاد الخيال بناءهن يؤكدن ، على نحو غير مباشر ، حتمية الانتصار ، وبطولة الضعيف ، في صورة مجازية توحي بانتصار الأمم المقهورة المتطلعة إلى رفع نير الاستعمار أو الاستبداد السلطاني ، من خلال تصوير رومنسي مثالي .

وبملاحظة أوسع للحياة اليومية ، عرض قاسم أمين كتابات جريئة استحقت الاعتراف بريادتها في الدفاع عن حقوق المرأة . وقد كان هذا الكاتب (١٨٦٥ — ١٩٠٨) يسوق حججه حينئذ لمصلحة المرأة باعتبارها كائناً قائماً بذاته ، لا موظفاً في خدمة الآخرين : « على المرأة أن تتعلم لذاتها أولاً ، لا لتكون بضاعة لرجل ربما لن يرضى بمشاركتها له مدى الحياة . يجب تعليم المرأة لكي تدخل المجتمع الإنساني ، فهي ذات متكاملة ، وليست مادة يصوغها الرجل مثلما يشاء »(١) . وأعماله التي يزداد الاعتراف بشأنها ، تختلف اختلافاً جوهرياً عن أكثر الأعمال الاصلاحية تقدماً في حججها ، لأن هذه الأخيرة كانت تسعى إلى إقناع أشد العناصر التقليدية تزمتاً بالدفاع عن الحاجة إلى المرأة بالحجج القائلة إن المرأة هي أم المؤمنين ومعلمتهم الأولى التي تهيئهم للحياة ، مثلما كان يبين الكواكبي(٢) .

وموقف قاسم أمين موقف نظري وعملي ، في آن واحد ، وعام وتحليلي للفترة التي عاشها : « كنا محكومين بالاستبداد ، فاعتقدنا أن السلطة الأسرية لا تقوم إلا على الاستبداد . فحبسنا نساءنا ، وانتزعنا

---

(١) من كتاب « المرأة الجديدة » وقد استشهد به رئيف خوري في نصوص التعريف بالأدب العربي : عصر الاحياء والنهضة، ١٨٥٠ — ١٩٥٠ . بيروت ١٩٥٧، ص١٩٢ .
(٢) في « طبائع الا ستبداد » مثلا .

منهن حريتهن ، واحتفظنا لأنفسنا بحق فسخ الرباط الزوجي ، واستخدمنا في تربية أولادنا الأمر والنهي والتخويف والضرب . كنا جاهلين ، وتصورنا أنه ليس للمرأة من وظيفة أو مهمة سوى كونها حاجة تلبي رغبة الرجل ، وإحدى وسائل متعته . وفاتنا أنها كائن بشري مثلنا ، وأن لها الحق في البحث عن السعادة بالسبل التي وضعها المُشرّع في متناول الرجال لتسعى إلى سعادتها الخاصة » .

ويرى قاسم أمين ، بوصفه معبراً عن فكرٍ عماده التفاؤل وتغلب عليه المثالية ، يرى في التعليم حلاً لكل الشرور ، مثله في ذلك مثل المصلحين المسلمين والمسيحيين الذين يؤمنون بأن العلم هو رديف الحرية ، وأن الاستبداد يستند إلى جهل الرعية : « لكن حالنا تبدل تماماً اليوم . فنحن أحرار ، ونحب الحرية . لقد بدأ التعليم الصحيح بالانتشار بين أفراد أمتنا ، وصارت عقولنا قادرة على إدراك مكانة الكائن البشري في الوجود ، ومنزلة المرأة في البيت ، وأهميتها في العالم . بعد هذا ، هل من الملائم لنا الحفاظ على العادات والتقاليد القديمة ، والابقاء على عادة الحجاب كوسيلة وحيدة نتخذها لحماية المرأة ؟ أليس من المناسب البحث عن وسيلة أخرى تتناسب مع وضعنا الجديد الذي صرنا إليه ، ويكون الهدف منها هو الارتقاء بأنفسنا إلى مرتبة أسمى ؟»(١) .

إن أفضل مثال على مشاركة المرأة النشطة في الحياة الثقافية في ذلك الحين ، تقدمه لنا الكاتبة اللبنانية — المقيمة في مصر — ميّ زيادة (١٨٨٦ — ١٩٤١)(٢) ، المخلوقة الاستثنائية التعيسة التي تمثل تطلعات فتاة تربت على

(١) مصدر سبق ذكره ، ص ١٩١ .
(٢) الكاتبة سلمى الحفار الكزبري ، التي تربطها باسبانيا أواصر أدبية وحياتية كثيرة ، نشرت منذ أمد قريب سيرة كاملة لحياة مي زيادة ، كرست لها سنوات طويلة من البحث .

المـُثل الاصلاحية ، فنالت تقدير معاصريها الذين وقع عدد منهم في حبها . امرأة متحررة ، وبورجوازية مستنيرة ، عاملة ومثقفة ، لم تجد رفيقاً لحياتها ، في مأساة شخصية تتجاوز حدود الحكايات ، وتفوق أضعافاً تلك المأساة التي كان يعانيها الكتّاب ، حين يرجعون إلى بلدانهم بعد إقامة في أوروبا أو أميركا ، فلا يتمكنون من العثور على امرأة تناسبهم . ميّ ، هذه التي وصفها طه حسين في صالونها : « فتاة تستقبل زواراً من الرجال بكياسة ، وتنتقدهم بكل لباقة وسحر ، بحديث عذب يفتن القلوب ويأسرها »(١) كانت تدرك أن سلوكها يتجاوز الموقف الشخصي . وربما كان هذا هو السبب الذي جعلها تكتب سيرة امرأة أخرى ، هي المصرية ملك حنفي ناصيف (١٨٨٦ — ١٩١٨)(٢) ، المصلحة التي ضمت إلى مقترحاتها لتربية البنات الصغيرات فقرة قومية : « حماية مصلحة الوطن والتخلص ، قدر الامكان ، من الأشياء الشخصية الأجنبية » . وتفسر ذلك في الفقرة التالية بأن المقصود هو « إحالة مستعجلة إلى اخوتنا الرجال لكي يطبقوا مشروعنا » ، ثم تضيف اقتراحاً عملياً يدعو إلى تعليم المرأة المصرية حرفاً يدوية ، كي تتخلص الصناعات والحرف « الوطنية من الحاجة إلى غيرها من الصناعات الأجنبية »(٣) .

وعلى الرغم من أن هؤلاء النسوة الرائدات كن مدركات لضرورة تلبية الاحتياجات المادية والعمل « لبنات جنسهن » ، فان انتماءهن إلى طبقات ثرية كان يحد من بعض مواقفهن . وانطلاقاً من المنظور الذي

---

(١) انظر « مذكرات طه حسين » ، مدريد ١٩٧٣ ، ص ٣٣ . (ترجمة كارمن رويث برابو — بيياسانتي) .

(٢) باحثة البادية . بيروت . مؤسسة نوفل . الطبعة الأولى ١٩٧٥ .

(٣) المصدر السابق ، انظر الصفحات ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٩ .

يوفره لنا الزمن المنصرم منذ ذلك الحين . نستطيع أن نؤكد أن موقفهن ومساهمتهن المعنوية والمادية قد مثّلت دعماً لا يُثمّن للحركات المطلبية النسائية التالية ، وقدمت نماذج حية لنساء مثقفات ، ملتزمات ، مفكرات ، برزت إحداهن بإبداعها الأدبي . ولا بد لنا من فهم تصريحات مي زيادة ضمن هذا السياق ، إذ تقول : « إن أجلّ وأسمى ما يمكن المرأة المصرية أن تساهم فيه خلال مرحلة الانتقال الاجتماعي بالغة الأهمية هذه ، هو تكوين جمعيات خيرية والعناية بالنساء والفتيات الفقيرات . وأي إصلاح نسائي لا تكون تلك هي ركيزته سيكون إصلاحاً ناقصاً مبتوراً »(١) .

إن ذلك الانكباب على الأعمال الخيرية هو واحد من سبل اللقاء الاجتماعي الذي عرفه المجتمع العربي الإسلامي منذ القديم . فادارة الأملاك الخيرية ، التي كان المجتمع الإسلامي يتولاها مباشرة ، وذلك من خلال عدد من الممثلين المستقلين نسبياً عن السلطة ، كانت « تستخدم» أحياناً من قبل نساء ينتمين إلى عائلات عريقة أو ثرية قصد تعديل الظروف الاجتماعية وتحسينها ، وسعياً لكسب النفوذ والفوز بثقة الجمهور في بعض الأحيان . وتشكل مهمة المدارس (مدارس الإعداد العالي) مثالاً شائعاً على ذلك .

وقد أدى تبني هذه الصيغة في ظروف أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، إلى تجانس الكيان الوطني في بعض البلدان بطريقة نوعية . ويبدو ذلك واضحاً في انعقاد المؤتمر النسائي الأول في فلسطين ، في ٢٦ تشرين الأول ١٩٢٩ ، عندما قررت النساء الثلاثمئة

(١) مصدر سبق ذكره ، ص ١١٩ .

المجتمعات ، القيام بحملة للدفاع عن الأراضي المهددة بأساليب الشراء التي كان يستخدمها الصهاينة(١) . فقد أدركت النساء في ذلك المقام أن الدفاع عن الارث الجماعي (وكانت الأوقاف أو الأملاك الخيرية في معظم الأحيان هي أراض وعقارات) هو واجب يعنيهن مباشرة . ومن هنا كان تأكيدنا أن ما هو « منزلي » كان له ميدان واسع للتطبيق والفهم في المجتمع التقليدي نفسه . والأمر الجديد ، في قرننا العشرين ، هو أن القرار الاجتماعي لم يعد مقصوراً على نساء الطبقات الوسطى أو المنعّمة عريقة النسب وحدهن ، بل بدأت تتولاه النساء بشكل جماعي ، معززات بالنضال الوطني الذي يقف الرجال على الخط الأول من جبهته .

ومع ذلك ، فان أشكال التأثير النسائي التقليدية ، من خلال الأبناء ، بقيت قائمة . وكثيرون هم الكتاب العرب الذين سجلوا في مذكراتهم بعضاً من ذلك التأثير النسائي في طفولتهم . فقد أدى انتقال بعضهم من الجو الانثوي حتى وصولهم سن الختان ، إلى صدمة تشبه الانتقال من فردوس يرغبون في استعادته . ويشير آخرون إلى مؤثرات أدبية أكثر مباشرة : فالجدة راوية الحكايات والأساطير ، ونساء الأسرة المحبات للنوادر الأدبية ، يؤلفن مرجعاً كثير التواتر(٢) يستحق إفراد دراسة مستقلة له .

ولذا يمكن أن نتحقق ، في مرحلة أولى تمتد حتى الأربعينيات ،

(١) العطاونة الوحيدي ، ميسون : « المرأة الفلسطينية والاحتلال الاسرائيلي » ، القدس ، جمعية الدراسات العربية ، ١٩٨٦ . انظر المقدمة .

(٢) لدى توفيق الحكيم ، على سبيل المثال ، عدد كبير من الصفحات المخصصة لهذا التأثير الأدبي النسائي « المستتر » ، في سيرتيه الذاتيتين : « سجن العمر » و « زهرة العمر ».

من غلبة الفكر التحرري و « دعاته » ، هذا الفكر الذي راح يصوغ نموذجاً للمرأة المنعتقة — ضمن الحدود والامكانات التي يتيحها محيطها الاجتماعي — فكان نموذج امرأة تحتضن بحزم ملامح كثيرة من الثقافة الحديثة ، وتحاول استخدام جميع سبل التغلغل الاجتماعي التي تسمح بها تقاليدها . ومع ذلك ، وبعد تقدم القرن ، أدت التغيرات التاريخية والاجتماعية(١) التي أثرت على بنية المجتمعات العربية ، إلى جعل النساء يتبنين أساليب جديدة في سلوكهن (التظاهرة النسوية في الشارع مثلاً) ، ويواجهن المواقف النسائية البرجوازية بمواقف النساء العاملات والشغيلات ، هؤلاء اللواتي بدأن المطالبة ببعض الحقوق المادية المحددة في ميدان العمل والميدان الاجتماعي ، وهن يستعدن — برأينا — دوراً أساسياً كان القيام به مقتصراً على نساء الطبقات الاجتماعية الراقية حتى ذلك الحين(٢) .

إن انتقال الحركة القومية العربية إلى المغرب ، بعد تكوين مختلف الدول المشرقية ، يتيح لنا متابعة سير العملية نفسها في مجتمعات ذات بناء اجتماعي يختلف عن بناء معظم بلدان المشرق (بالرغم من تشابهها مع بعض بلدان المشرق ، كمناطق شبه الجزيرة العربية مثلاً) . ولا بد لنا عند دراسة المجتمع ، في مرحلة الانعتاق الوطني تلك ، من أن نأخذ بعين الاعتبار طابع التجانس (الإسلامي) الذي يسود المجتمع المغربي . وهذا سيساعدنا ، عرضاً ، في فهم التطور الذي سارت عليه

(١) رويث دي المودوبار ، كاريداد : « الحركة النسائية المصرية » ، غرناطة ، الجامعة ١٩٨٦ . (جزازة مؤفلمة) .

(٢) مارتينيث مونتابيث ، بيدرو : « الحركة النسائية في مصر المعاصرة » سابه ليبر ، شباط ١٩٨٧ ، العدد ٢ ، ص ٣ .

بعض بلدان المشرق ، المماثلة في تجانسها الإسلامي لبلدان المغرب والأكثر ملامسة منها لبؤر التحول الاجتماعي التي نشطت في العقود السابقة . وهذا يعني أن دراسة ما جرى في بلدان مثل تونس والجزائر والمغرب هو دراسة مرحلة ثانية، تنطلق — مع الحفاظ على خصائصها المحلية — من حيث وصلت سابقتها ، ومن « النموذج » المصري والسوري — اللبناني بشكل أساسي ، ولكنها تؤلف بدورها كذلك مرجعاً هاماً لبعض البلدان العربية — الإسلامية التي كان تطورها بطيئاً في المراحل السابقة .

وعلى المستوى النظري ، فان مواقف كبار المصلحين العرب المشرقيين ، من أمثال محمد عبده وشكيب أرسلان(١) ، كانت تنتقل وتنتشر بفضل حركة الرحلات النشطة التي كان يقوم بها هؤلاء المصلحون ، إضافة إلى الدراسات التي كان يعدها مغاربة كثيرون أو الزيارات التي كانت تقوم بها شخصياتهم الرفيعة ، أو جماعات الدارسين أو الحجاج الذين كانوا يقيمون زمناً في القاهرة وهم في طريقهم إلى مكة(٢) .

هذا والاستعمار الذي كان ما يزال قائماً في المغرب ، كان يؤخر مسيرة التحرر الوطني ، لكن ذلك لم يَحُلْ دون تعزيز قاعدته ودون تقدم الاصلاح الاجتماعي نحو الاستقلال بفضل مجموعة من التغيرات في النظام الحقوقي ، ما لبثت أن ترسخت فيما بعد . وقد ساهم في ذلك — بطريقة أكثر حسماً — بعض التقاليد التي سبق ذكرها ، ومنها : نشاط القوى الاجتماعية الوسيطة ، كالجمعيات الدينية ؛ وتقليد إدارة

---

(١) انظر : بارادیلا ، نیقیس : « الرحلة العربية إلى اسبانيا في العصر الحديث والمعاصر » مدريد ، ١٩٨٨ . ص ٥٥٦ — ٥٨٩ .

(٢) بن جلون ، عبد المجيد : مساهمة في دراسة الحركة الوطنية المغربية ... ، الرباط ١٩٨٨ . ص ٢٧٤ وما يليها .

النساء لبعض المؤسسات الخيرية . وقد وُضع موضع الممارسة العملية في هذه المرحلة جزء كبير من المقترحات التي دافع عنها الطاهر حداد في العقود السابقة . فالنقابي ، والشاعر الوطني ، والمصلح الإجتماعي الطاهر حداد (١٨٩٩ — ١٩٣٨) أضحى زعيماً للتحرر النسائي في تونس ، وكتابه « امرأتنا في الشريعة والمجتمع » ، الصادر عام ١٩٣٠ ، يمثل برأينا خطوة بالغة الأهمية في العلاقة تحافظ على الواقع الاجتماعي العربي الجديد وعلى موقع المرأة ، ذلك أن الحداد لم يكتف بالاشارة إلى الواقع ، بل جاء كذلك بأمثلة محددة من الاصلاحات التشريعية . وقد كانت مقترحات الحداد هي القاعدة التي اتُخذت على أساسها الاجراءات المتعلقة بوضع المرأة ، في تونس ، بعد الاستقلال (كقضية تعدد الزوجات مثلاً) . وقد سار الحداد على مبادىء محمد عبده في مصر ، لكنه جعلها أكثر واقعية وعملية ، فشد الأنظار إليه كمصلح متقدم ، يمكن أن يصل به الأمر إلى طرح مسألة المساواة الكاملة بين الجنسين . وكان الحداد يرى — حسب قول كاتب سيرته أحمد خالد — إن تخلّف الأمة آتٍ من إغفال القوة الحقيقية التي تمتلكها النساء ، وهن يؤلفن نصف المجتمع : « كان الطاهر حداد يحلل غفوة وعي المجتمع التونسي في عصره ، فيجد أن سببها هو الجهل والفقر والضعف ، وكان يجد أن هناك سبباً جذرياً للضعف الذي أصاب المجتمع التونسي في عصره بالشلل : وهو أن نصف المجتمع مُقعد في البيت . وكان يرى أن هناك علاقة متبادلة بين تخلف المرأة وتخلف الأمة ، لأن « المرأة هي نصف الكائن البشري ، ونصف الأمة ، في الجنس والعدد وقوة العمل ، وفي مختلف وجوهها »(١) .

(١) خالد ، أحمد : « أضواء من البيئة التونسية على الطاهر الحداد » تونس ، الدار التونسية للنشر ١٩٧٩ .

كان تنظيم الحركات الوطنية العربية ، حتى أواخر الخمسينيات ، ينطلق من دوافع تحررية ، وبتنظيم يستند إلى زعامات وقيادات تقليدية . لكن نموذج الوطنية الذي مثلته الثورتان الجزائرية والفلسطينية ، في الخمسينيات والستينيات ، بتوحيدهما أوسع مشاركة شعبية في النضال الوطني ، أفسح للمرأة متسعاً في ميادين كثيرة كانت محرمة عليها من قبل . وكان لخصائص أنماط النضال الوطني الجديد في فلسطين والجزائر ، بتعبئتها جميع السكان ، أثراً مباشراً في مشاركة المرأة في النضال ، قوة مباشرة في القتال أو عنصراً يدعم الفدائيين . وقد أدى استشهاد عدد كبير من الرجال ، وهم رأس الأسرة ، إلى جعل المرأة هي المسؤولة عن كل شيء ، وبدأت تستغني ، مضطرة ، عن صورة الرجل — الحامي ، وتتحول هي نفسها إلى حامية للأسرة وراعية لها . وتبلورت في الوقت ذاته الملامح الخاصة بصورة المرأة — الرفيقة . وتفتحت البنى الاجتماعية ، بفعل تجربة الفراق المحزنة ، وبدأت المرأة تؤدي أدواراً تتجاوز حياتها الشخصية ، مثلما هي حال الرجل . وكل من قرأ قصص غسان كنفاني ، مثلاً ، لاحظ كيف تقوم علاقات الأخوة أو الأمومة — البنوة بين أناس لا يكاد يعرف بعضهم بعضاً ، يوحدهم التضامن الجديد الذي نشأ عن المعاناة المشتركة .

وإذا كانت المرأة قد اكتسبت ، مجازاً ، ملامح قوة متزايدة ، أدت إلى زيادة ارتباطها بالوطن والأرض ، فان المرأة الفلسطينية والجزائرية قد اكتسبت ، عملياً ، مسؤوليات واضطلعت بأعباء أكبر من تلك التي كانت تتولاها تقليدياً . وهذا التجاذب بين عنصرين متناقضين (نيل قدر أكبر من الحرية ، ولكن بأعباء ومسؤوليات اجتماعية ووطنية أكبر) هو الذي أشارت إليه بدقة شديدة برجيت

ريبيك بيدرش : « وكما نرى ...فان الدور الذي تؤديه المرأة الفلسطينية في المخيم – الدور الذي تأمل أن تؤديه – هو الدور التقليدي للمرأة العربية ، أعني دور الزوجة والأم . لكن قوة أخرى وإيديولوجية أخرى كانتا تنشطان ، إنهما الثورة الفلسطينية التي تدفع النساء إلى المشاركة في النضال الوطني » ؛ أو كما تشير الباحثة نفسها أيضاً ، « كثيراً ما أدت نساء الطبقة الوسطى الفلسطينية أدواراً مهمة من الوجهة الوطنية : فهن لم يمكّن أسرهن من البقاء على قيد الحياة وحسب ، بل أتحن كذلك لاخوتهن وأخواتهن تحصيل العلم ، بالرغم من أنهن لم يحصلن لأنفسهن على أي قسط من التعليم ، فضلاً عن أن نساء كثيرات منهن ساهمن في تمويل جمعيات خيرية واجتماعية »(١) .

إن التوتر الدائم الذي تخضع له الحركة الوطنية الفلسطينية ، أدى إلى تطور بعض القيم التي ترسخت في المجتمع . ويمكننا أن نذكر شاهداً على ذلك ما آلت إليه التربية في ظروف الحرب والاحتلال الفظيعة ، وأثرها على الشرف الأنثوي : فخلال السنوات التي سبقت نكبة فلسطين عام ٤٨ ، بل بعد هذه النكبة مباشرة كذلك ، كان الخوف على شرف النساء يدفع بالأسر إلى الجلاء عن قراها . ولكنهم عندما أدركوا فيما بعد ، أن المحتلين يحولون دون عودتهم ، صار مفهوم الشرف الأنثوي مرتبطاً بشرف الأرض . وأصبحت الأرض المحتلة هي وصمة العار الجماعية الحقيقية ، أما المرأة التي اغتصبها المحتل ، فلم تفقد شرفها ، لأنها ببقائها على أرض الوطن ، حافظت على شرف الجميع ، فالأرض والعرض ، كما قيل من قبل ، أصبحا قيمتين متلاحمتين تلاحماً أكثر

(١) برجيت ريبيك بيدرش : « عناصر الاضطهاد والتحرير في وضع المرأة الفلسطينية » كوبنهاغن ، المعهد الاسكندنافي للدراسات الآسيوية ، ١٩٨٣ .

وثوقاً مما كانتا عليه فيما مضى . ولم تعد المرأة رمزاً للأرض وحسب، بل أصبحت الأرض والوطنية الجماعية هي التي تتولى ، بطريقة ما، شرف المرأة ، فتحررها بذلك من فرديتها المضطهدة .

إن هذا التطور في الرموز ، باتجاه « تكثيف » و « تجريد » الشرط الانساني الفردي في سبيل رموز جماعية ، لا يقدمه الآخرون للمرأة وحسب ، بل إنها تتبناه هي نفسها أيضاً. فليس الشعراء العرب هم وحدهم من تغنوا برمز المرأة — الوطن ، أو المرأة — المدينة ، وإنما شاركت المرأة نفسها كذلك في مراكمة السيرورة الثقافية والأدبية ، وكانت مشاركتها ذاتية وانثوية ، كما تثبت لنا أعمال الشاعرة الفلسطينية الكبيرة فدوى طوقان .

ومع ذلك ، فان السيرورة الوطنية والسيرورة الثقافية كانتا بالغتي الشدّة على المرأة ، إذ راكمتا على كاهلها أعباء كبيرة . فانتشار التيارات الوجودية ، مثلاً ، التي اعتادت التردد بين الفردية والتضامن، طرحت تحديات متواصلة على المثقفين ، كما أنها طرحت تلك التحديات أيضاً على المرأة التي حارت ما بين خيارات فردية وجماعية . ففي بحث المرأة عن مصيرها الخاص حيال الرجل ، أتكون معه أم في مواجهته ، أكثرت المرأة في الأدب العربي المعاصر ، منذ ليلى بعلبكي حتى أصغر الكاتبات سناً في عصرنا ، ممن يتداولن أمر الحاجتين كليتهما، من البحث عن الشكل الانسان والأدبي للجمع بينهما . ودون تخلي المرأة عن أن تعيش وجودها الخاص ، وجدت نفسها مضطرة إلى الاختيار دوماً في أوضاع حرجة ، وإلى إبداء الرأي ، والقول ، والعمل شيئاً فشيئاً لتحويل ما أعلنه بعض الرجال أدبياً إلى واقع .

وقد شهدنا مع ذلك تراجعاً عاماً في وضع المرأة خلال السنوات الأخيرة ، وهو تراجع موازٍ لضيق السوق وفرص العمل في معظم البلدان فالأمر لم يعد الآن مجرد ظاهرة وطنية كتلك التي نشأت في القرن التاسع عشر أو حركات وطنية جماهيرية وشعبية تواجه محتلاً أجنبياً . فالقومية العربية تتحدث ، منذ زمن ، عن اهتمامات أخرى : إذ يوجد أمامها عالم مكوّن ، ظاهرياً فقط ، من قوميات متعددة ، لكنه في الواقع مؤلف من علاقات متبادلة وسلطات أرفع مستوى من القوميات ، كما أشار براودل(١) ، حتى ولو لم تكن قومية بالمعنى الدقيق للكلمة. أما كيف سيؤثر التراجع الاجتماعي والاقتصادي ، والأزمة العامة على المرأة العربية ، فذلك ما سيكشف عنه المستقبل القريب . وقد كشفت دراسات فرانز فانون حول المرأة الجزائرية(٢) عن وجود نزعة ، ما تزال قائمة حتى الآن ، لتجاهل المنجزات التي حققتها النساء واعادتهن إلى دورهن التقليدي في أوقات الأزمات . لكن النساء والرجال العرب مازالوا عناصر فعالة ، وغير سلبية على الاطلاق ، في التاريخ المعاصر. مثلهم في ذلك مثل شعوبهم وبلدانهم .

وتجربة هذا التاريخ الذي أدت فيه المرأة أدواراً بطولية كثيرة تلتقي بتجربة أجيال جديدة تتساءل عن الصعوبات التي تواجهها المرأة(٣) جنباً إلى جنب مع شعبها ، وعن السبيل إلى حلها يداً بيد .

---

(١) انظر : براودل ، فرناند « ديناميكية الرأسمالية » مدريد ١٩٨٥ .

(٢) انظر فرانز فانون « سسيولوجية ثورة » باريس ١٩٧٥ صفحة ١٦ — ٥٠ .

(٣) « التحديات التي تواجه المرأة العربية في نهاية القرن العشرين » القاهرة . منشورات تضامن المرأة العربية ١ — ٣ أيلول ١٩٨٦ .



تركة حسين مروة
١٩١٠ – ١٩٨٧
وتاريخ الفكر العربي - الاسلامي

كارمن رويث برابو

جامعة مدريد « اوتونوما »

(*) نص غير منشور سابقاً للمحاضرة التي ألقيت في جمعية الصداقة الإسبانية – العربية ، في مدريد ، أيار (مايو) ١٩٨٧ .



[في العالم العربي الذي قيض لنا أن نتعرفه ونعيشه،شهدنا وجود كتّاب وأساتذة وباحثين تنتشر أعمالهم بقوة وطموح ، سواء بين الشباب أو في أوساط الجيل الناضج ، وقد تجاوزت أسماء عدد كبير منهم حدود اللغة والإطار الثقافي العربيين ، لتصل إلى الشهرة العالمية . فالأزمة التي يعيشها المجتمع العربي ، موازية في كثير من مظاهرها لأزمة المجتمع الغربي ، لم تقف عند عدم الاجهاز على النشاط الثقافي وحسب ، بل أنها أيقظته كما يبدو ، وغذته أيضاً.

ونشهد في الوقت ذاته اختفاء رجال كانوا أساتذة لآخرين كثيرين ، ألّفوا أعمالهم في معظم الأحيان بعيداً عن قنوات الثقافة المعروفة و] « العلاقات العامة » ، واستحقوا مع ذلك اعتراف وتقدير جميع أولئك الذين جعلتهم أعمالهم يعيدون التأمل والفهم . أحد هؤلاء الرجال هو حسين مروّه ، المفكر اللبناني البارز الذي اغتيل في بيروت ، في شهر آذار ١٩٨٧ ، وهو في السابعة والسبعين من العمر ، حين كان في ذروة التزامه الفكري والسياسي ، وكان يعاني في الوقت نفسه مرضاً خطيراً .

كان وجه حسين مروّه البشوش مصحوباً على الدوام بنظرة فطنة وجدية ؛ وكانت ابتسامته الدائمة تطغى على التجاعيد الكثيرة في جبهته ؛ ولم يكن إنهاكه الجسدي الظاهر ليمنعه من الإعراب لنا بصراحة عن آرائه ؛ كما لن يحول موته دون أن تواصل أعماله تأثيرها الايجابي في الثقافة العربية ، أو أن يكون لكثير من تأكيداته وتحليلاته قيمة راهنة

مباشرة في الوضع الذي نعيشه في اسبانيا اليوم تجاه الثقافة العربية والإسلامية، وهو ما سنشير إليه لاحقاً .

حسين مروه هو واحد من المثقفين العرب ، استخدم المنهج الماركسي بجد وصرامة ، لدراسة تاريخ الفكر العربي — الاسلامي ، حتى صار يُعتبر — وهو كذلك حقاً — أستاذ أجيال في هذا الاتجاه . ولكن ، مهما بدا في الأمر من غرابة ، فان أعمال هذا الكاتب قد بدأت تترك تأثيرها المهم الآن ، وذلك لسببين رئيسيين هما : اليقظة الجديدة في إعادة النظر الشاملة حول الإسلام في السنوات الأخيرة ؛ ونشر كتاب مروّه الأساسي في هذا الميدان سنة ١٩٧٨ .

« لم يكن لحسين مروّه من سلاح آخر سوى القلم . وحتى في المناقشات الثقافية ، كان هذا الرجل الهادىء البسيط ، يتحدث بصوت خافت كأنه الهمس » . بهذه الكلمات وصف ياسين رفاعية(١) في الثاني من آذار ١٩٨٧ « شيخَ الفكر الماركسي العربي » — إذا جاز لنا التعبير :

إن خبر اغتياله في بيروت ، مع مثقفين ومناضلين آخرين من جنوب لبنان ، لن يمحو من ذاكرتنا صوتاً هادئاً وعميقاً ، وملامح تخططها أخاديد سبعة وسبعين عاماً من الحياة واليقين ، وابتسامة بشوش ، ورغبة جاء التعبير عنها بعفوية وبساطة : أن نعود إلى بلادنا ونتبادل مع مثقفيها وباحثيها حصيلة سنوات طويلة من البحث والنضال الدؤوب من أجل الثقافة .

---

(١) ياسين رفاعية : « كاتم الصوت » ، في الدستور ، العدد ٤٧٠ ، السنة السابعة عشرة (الاثنين ٢ اذار — مارس — ١٩٨٧) .

ومثلما يحدث بكثرة ، فاننا حين نفقد إمكان الاستماع إلى أحد الرجال مباشرة ، تكون أعماله قد بلغت أبعادها الكاملة ، وتكون سيرة حياته ، كما يبدو ، قد اكتسبت معنى أكبر وأشد وضوحاً ، فرسمت الخط الذي يوحد ميلاد حسين مروّه في جنوبي لبنان ، ضمن وسط شيعي تقليدي ، وتكوينه في النجف وبغداد ، بانتاجه الفكري التالي ضمن الخط الماركسي ، ومشاركته في الحزب الشيوعي اللبناني ، الذي اختير عضواً في لجنته المركزية قبل موته بقليل .

لقد جرى لحسين مروه في حياته شيء مشابه لما أثاره في موته : فهو يبدو وكأنه قد استخدم كاتماً للصوت . وليس المقصود بهذا الكلام هو الصورة القاسية الجارحة التي يتضمنها ، وإنما الواقع الذي يعكس ما أحرزته أعماله من تأثير على أعداد واسعة ، وشبه مجهولة على الدوام تقريباً ، من القراء ، أو تأثيرها الخفي في أعمال مثقفين عرب معاصرين كبار . وقد أثار هذا التأثير المُضاعف والخفي لعمله الفكري ظاهرة مفاجئة — لأولئك الذين ما كانوا يؤمنون بوجود قوى مؤثرة واسعة و « صامتة » في العالم العربي — وذلك بنفاذ الطبعة الأولى من كتابه **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية**(١) فور صدوها سنة ١٩٧٨ ، وهو ما حدث بعد ذلك للطبعات التالية التي كانت تتوالى بمعدل طبعة جديدة كل عام . وبينما كان حسين مروه يخبرنا أن كتابه قد أثار اهتماماً حقيقياً ، كنا نجد أنفسنا حيال ظاهرة مثيرة للفضول ، ذلك أن الكتاب المذكور قوبل بقليل من النقد والاهتمام من جانب الباحثين . كما وجدنا في الوقت نفسه صدى لأفكار الكتاب في أعمال

(١) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية . بيروت ، دار الفارابي ١٩٧٨ . (في مجلدين) .

كثيرة كانت تستشهد به بايجاز ، أو تغفل ذكره ، على الرغم من وضوح استلهامها أفكاره ، ولو جزئياً .

كان حسين مروّه رجل عمل واحد ، وباتجاه هذا العمل الوحيد كانت تصب جميع مؤلفاته السابقة ، وكأنها مجموعة من المخططات التمهيدية التي تهيىء للوحة الزخرفية الجدارية الكبرى . وقد ظهر كتابه « النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية » عام ١٩٧٨ ، في بيروت(١) ، حين كان المؤلف في السابعة والستين من عمره . فحدثت حينئذ ظاهرة توضح جيداً حالة الحياة الثقافية العربية كما هي فعلاً : فقد لقي الكتاب ، كما أشرت ، انتشاراً واسعاً ، ونفدت طبعاته المتتالية ، وصار كاتبه مرهوباً نتيجة الاقبال والاهتمام الكبيرين اللذين قوبل بهما ، وأيقظهما عمله ، خصوصاً بين الأجيال الشابة . وفي عام ١٩٨١ ، بمناسبة انعقاد ندوة في بيروت ، احتفالاً بالسنة العالمية لجبران خليل جبران ، سنحت لي الفرصة لتحية حسين مروه ثانية ، ولألاحظ بنفسي كيف أنه كان مدركاً أن نشر كتابه قد أثار استنكار وهلع الكثيرين ، وكان من جهة أخرى سبباً في اثارة حماس آخرين ليسوا بالقليلين ، مما حمل إليه مشاكل غير قليلة ، كان مستعداً ، بكل تأكيد ، لتحملها ومواجهتها .

أقول إن هذا الاقبال الذي لقيه كتابه قد تم عبر « سراديب » شبه سرية ، على هامش قنوات الثقافة النقدية الرسمية أو شبه الرسمية . ويبدو أن مروّه قد تواصل مع قطاعات واسعة من المجتمع العربي ،

(١) نفدت الطبعة الأولى خلال فترة قصيرة . وفي العام التالي صدرت طبعة ثانية ، مالبثت أن تلتها طبعة ثالثة عام ١٩٨٠ . وقد صدر الطبعات جميعها عن دار الفارابي ، في مجلدين ، عدد صفحاتها ١٠٣٤ و ١٠٢٨ على التوالي .

متجاوزاً القنوات المعتادة في نشر كتب الأبحاث ، مثلما جرى قبل ذلك بسنوات لشعر المقاومة الفلسطينية ، في مرحلة أولى ، أو لأعمال نزار قباني الشعرية . ففي استجابته لضرورة ثقافية ، أحس بالحاجة إليها قبل سنوات عديدة ، جمع « الشيخ » مروّه في كتابه جميع مسائل التراث الثقافي الفلسفي العربي الإسلامي ،ودرسها من وجهة نظر ماركسية .

ومنذ ظهور كتابه ، وبفضل ظهوره ، أصبح هنالك إطار مناسب لفهم الاشكالية التي تواجه الفكر العربي المعاصر حين يحاول فهم الارث الفلسفي العربي . ومنهج حسين مروه المادي ، يتيح تحديد أبعاد المناظرة الى الحد الأقصى ، وفهم مواقعهـــا وانزال المفكرين « المعارضين » في منزلتهم ، ليس ذلك لأن المنهج بحد ذاته يرمي إلى إبراز الظروف التاريخية والاحداثيات المادية التي نشأ فيها العمل الفكري ، وإنما لأن مروّه هو رجل يعبر عن أفكاره بوضوح ونظام وتسلسل ، وبجرعة كبيرة من الصراحة .

وعندما مُنح ، سنة ١٩٨٠ ، جائزة اللوتس ، الجائزة العالمية التي تضاهي جائزة نوبل ، إنما كوفىء هذا الكتاب الذي كشف فيه مروّه ، وعرض في الوقت ذاته كل جهوده التي بذلها كباحث على امتداد حياته .

يجمع مروّه فرضياته النظرية في مقدمة طويلة مؤلفة من ١٧١ صفحة ، تشكل بحد ذاتها دراسة لمنهج البحث في تاريخ الفكر العربي — الاسلامي . وتتوسع فرضياته ونتائجه لتشمل تاريخ الثقافة العربية — الاسلامية بمجملها ، وهذا يجعل من المقدمة عملاً جديراً بأن يُترجَم ، مثلما هو جدير بذلك الكتاب بجملته .

منذ ظهور كتاب مروه، وعى مؤرخو الفلسفة العربية – الإسلامية أنهم سيكونون هدفاً للدراسات ، وأنه لم يعد ممكناً التصدي لهذه المسألة بطريقة وضعيّة سهلة ، ولا بطريقة مثالية (وذلك بعرض التأثير المباشر والبسيط لبعض الأفكار في سواها) ، كوعيهم كذلك أن اختيار الموضوعات ، وأفضلية معالجتها ، يستجيب لدواع مختلفة صار من المناسب عدم إبقائها طي كتاب علمي حقاً ، وأنه على مؤرخي الفكر أو مؤرخي الثقافة أن يحللوا ويدرسوا موقفهم وعقيدتهم ،وكذلك موقف الآخرين وعقيدتهم، إذا كانوا لا يريدون أن يخدعوا قراءهم مباشرة .

ولكن منذ زمن بعيد ، يكاد يكون موازياً للتاريخ المعاصر ، اتجه المثقفون العرب إلى كتابة سيرهم الذاتية ، أو إلى كتابة شهادات متنوعة الأنماط ، وبيانات ، وتحليلات لكيفية وعيهم العالم ، يوردون فيها أشياء كثيرة عن أنفسهم وعن موقفهم وعصرهم . ولقد شعر المفكرون ، والباحثون ، والفلاسفة ، والشعراء ، والسياسيون ممن تتضمن أعمالهم تحليلاً للعالم المحيط بهم ، شعروا بتحدي هذا الواجب . وفيما يخصنا في هذه الحالة ، فان سيرة مروّه الذاتية جاءت موجزة وبسيطة ، دون أي مزاعم أدبية أو رغبة في تقديم نفسه على أنه شخص استثنائي ، إذ إنه سعى إلى أن ينقل مباشرة ما كانت عليه سنوات صباه البعيدة في عالم صار اليوم نائياً ، والطريقة التي تلقى بها أول المؤثرات الثقافية التي صاغت وجهته في الحياة وحسمتها . وبفضل مقاله : « من النجف دخل حياتي ماركس »(١) يمكننا أن نتوغل اليوم في حياة حسين مروه مثلما كان يرغب هو نفسه ، للاشارة على الأقل إلى بعض الاحداثيات البارزة من مكانته كفرد ضمن جماعة ومجتمع .

---

(١) مجلة « الطريق » ، بيروت ، العدد ٢ – ٣ ، حزيران / تموز ١٩٨٤ . ص١٧٢ – ١٨٣ .

قبل أقل من ثلاث سنوات من الآن (كُتب هذا البحث سنة ١٩٨٧)، نشر حسين مروه في مجلة الطريق اللبنانية، وكان مديراً لها وعضواً في مجلس تحريرها، نشر المقال الذي يستعرض فيه حياته الفكرية ويحاول تحليل تطوره الشخصي. وقد تضمن مقال « من النجف دخل حياتي ماركس » فقرة من مقال كان قد كتبه سنة ١٩٣٨، وكان آنئذ في الثامنة والعشرين من عمره، بين فيها: « بصدق وحرارة، حكاية ذلك الصراع الطويل المرهق والممتع معاً بين حلم الطفولة الذاهب وعلاقاته ونوازعه ورواسبه، وبين المشروع المعرفي غير المحدود الذي جعلتُه البديل عن الحلم ذاك بقراري واختياري »(*).

وعند بلوغه الرابعة والسبعين، وبعد حصوله على جائزة اللوتس التي توجت الاعتراف بجهده الفكري، يتذكر حسين مروه مسيرة حياته، وراء الحلم أولاً، ثم وراء المشروع فيما بعد. فالأب والأم وجميع أفراد الأسرة المتحدرة من جبل عامل، يرغبون في أن يصبح الصغير شيخاً اسلامياً، ويوجهونه منذ وقت مبكر نحو هذا المنصب، مثله في ذلك مثل أطفال كثيرين آخرين ينتمون إلى أسر فقيرة. ومع ذلك، سرعان ما كشف له موت أبيه، وكان في الثانية عشرة من عمره، قيمة الواقع بطريقة فظة وساخرة: « أبي كان يبدو لي من أهل اليسر المادي، فبيتنا في حداثا لم يكن يخلو من الضيوف أبداً على مدار السنة... وما إن مات أبي حتى بدا لي أننا فقراء، لا من أهل اليسر، ورأيت فجأة أننا صرنا في مكان مكشوف جداً بين صفوف الفقراء من أهل بلادنا ».

* صدرت هذا العام السيرة الذاتية الكاملة لحسين مروة بعنوان « ولدت شيخاً وأموت طفلا » دار الفارابي بيروت ١٩٩٠ : الناشر

ونعرف منه بالذات أنه وُلد في هذه الأسرة الشيعية ، في لبنان ، وأنه كان يحلم ، مثل جُلّ أطفال محيطه ، بأن يصبح شيخاً حين يكبر . ومن أجل ذلك ، أرسلته أسرته صغيراً ، بعد موت أبيه ، المثل والنموذج ، إلى النجف في العراق ، حيث سيتلقى الدراسة اللازمة للوصول إلى المرتبة المرجوة . ولا بد أن الحياة في النجف كانت ، في نظر أطفال جنوب لبنان ، شيئاً لا يمكن مقارنته بالحياة في وطنهم الأصلي ، حيث لا مثيل للمعابد الإسلامية الضخمة ومراكز الدراسة العراقية (وبالمناسبة ، فاننا مازلنا بحاجة لدراسة أكثر دقة ، تعرض لنا أهمية العراق ومكانته . الفاعلة قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها مباشرة ، ذلك أن اهتمام المستشرقين ومؤرخي الثقافة العربية الحديثة انصب كله على لبنان ومصر) .

وما إن بلغ مروه سن الرشد حتى بدأت اهتماماته تنفصل عن تعاليم السلطة ، تلك التعاليم التي كانت تبيح له حرية استخدام العقل ، بعد أن تفرض عليه قيداً واحداً فقط هو في نوع القراءات التي يقرأها (مثلما كانت تفعل الكنيسة الكاثوليكية في ذلك الحين ، بفهرستها الكتب المحرّمة) . وبدأ مروه ، بشكل عام وعادي ، ودون أن يخطر بباله أن ذلك قد يسيء إلى تكوينه ، يقرأ الكتب المسموح بها جنباً إلى جنب مع تلك القراءات الأخرى الجديدة المحظورة ، وكان بينها عدد كبير من المؤلفات الأوروبية والعربية الحديثة ، التي راحت تمتزج في عقله وأحاسيسه مثلما يمتزج « الكوكتيل » . وكانت تلك السنوات هي التي وجد فيها دليلاً يوجهه ويقود خطاه ، تمثل في شيخ كان يقدم محاضرات سرية على ضفاف دجله — مثلما كان يفعل طه حسين حين كان يتردد على الشيخ محمد عبده(*) .

* معروف أن الذي كان يقدم محاضرات « في البيت » لطه حسين وأحمد حسن الزيات والزناتي هو الشيخ سيد علي المرصفي . أما محمد عبده فلم يسمعه طه حسين إلا في مرات معدودة . الناشر .

في النجف « دار الهجرة الأولى لكل شيعي في الدنيا يحلم مثل حلمي »(١) ، يتاح له الحصول على تكوين اسلامي جيد ، وفي الوقت نفسه على « كتب وصحف من مختلف البلدان العربية ، وخصوصاً من مصر ولبنان » ، وهو ما يقدم صورة تتفق مع ما كان عليه جو الفضول واليقظة الفكرية العامة في العراق بعد الحرب العالمية الأولى وانتقال فيصل ، ملكاً لبلاد كانت تدخل استقلالاً استعدت له قبل ذلك بسنوات ، في عام ١٩١٧ ، حين شارك ضباط عراقيون في صفوف القوات العربية . وكانت كلمة « اشتراكية » تتردد كثيراً في ذلك الحين ، وكان عماد قراءات مروّه ، مؤلفات كتّاب من أمثال : نقولا حداد ، وفرح أنطون ، واسماعيل مظهر ، وشبلي شميّل — الذي نشر النظريات الداروينية — ، وسلامة موسى اضافة إلى مجلة « **المقتطف** » .

وفي أواخر الثلاثينيات ، دخل المرحلة الأخيرة من دراسته في النجف ، وبدأ يكتب اسبوعياً لمجلة **الهاتف** ، الصادرة في المدينة ذاتها ، والتي كان يديرها القاص جعفر الخليلي ، فكان يكتب لها المقالات أحياناً والقصص القصيرة في أحيان أخرى . وقد ارتبط في هذه الفترة ، سراً ، بالشيخ حسين محمد الشبيبي (الذي أعدمه النظام الملكي سنة ١٩٤٧) ، وهو من بدأ بتدريسه الماركسية . وفي بداية الأربعينيات ، يبدأ مرحلة حاسمة من حياته ، يشير إليها المقال الذي ذكرناه سابقاً . ففي تلك المرحلة ، حيث « الكدح اليومي لكسب العيش / الكفاف بمثابة السلك الموصل بي إلى الرؤية من الداخل »(٢) .

وتبدأ حينئذ مرحلة جديدة من حياته ، مكرسة للتعليم في المدارس

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٧٣ .
(٢) المصدر السابق ، ص ١٨٠ .

الثانوية ، في العاصمة بغداد . فيتيح له ذلك ، ويضطره في الوقت ذاته ، إلى تنويع قراءاته وانتقائها ، وهو أمر يتمكن من تحقيقه فعلاً في « سوق السراي » .

وفي التاسع من حزيران ١٩٤٩ ، يعود إلى بيروت نهائياً ، مُبعداً من البلاد التي تلقى علومه فيها ، إذ يأمر نوري السعيد بطرده ، بعد أن انتقده مروّه في مقال بعنوان « نوري السعيد بين العقل والعاطفة » .

كان حسين مروه يحدد موقعه حتى ذلك الحين ككاتب وطني ، لكن ميوله اليسارية بدأت تصبح أكثر ظهوراً في أواسط الأربعينيات ، إلى أن انخرط في صفوف الحزب الشيوعي اللبناني عام ١٩٥٦ . فتوزعت حياته الثقافية في لبنان منذئذ بين تعليم الأدب العربي ، والنقد الأدبي ، والمساهمة في المجلات الثقافية ودراسة الفلسفة والفكر الاسلاميين .

* * *

بالرغم من أن حياة حسين مروّه — وموته كذلك للأسف(١) — تنطوي على فرادة ومغزى عميقين ، إلا أنه من الخطأ التركيز على شخصيته باعتبارها حالة معزولة وفريدة في تاريخ الفكر العربي المعاصر . إذ لا بد من الإشارة — كما يعترف هو نفسه — إلى أن عصره بالذات ، باعتباره حصيلة تواصل تاريخي ، عرف انقطاعات ومراحل ، ولكنها كانت مترابطة ببعضها بعضٍ في جوهرها .

فمنذ القرن الماضي حتى أيامنا ، أي منذ انطلاق فكر النهضة حتى الآن ، كانت هناك ثلاث مراحل تمضي متداخلة مع تطور المجتمع

(١) اغتيل في لبنان يوم ١٧ شباط ١٩٨٧ .

العربي (وتداخل هذا التطور بدوره مع تطور المحيط العالمي) ، وتلك المراحل هي : مرحلة تأسيسية أو أساسية (١٧٩٨ — ١٩١٩) ، ومرحلة نضال من أجل الاستقلال (امتدت حتى عام ١٩٤٥ في المشرق ، وإلى زمن أبعد في المغرب) ، ومرحلة موسومة بالهزيمة ورد الفعل عليها . وفي كل مرحلة من هذه المراحل ، اهتم الفكر العربي ببعض المسائل بعينها ، وقدم لها حلولاً مختلفة ، وذلك حسب ارتباطه بأسس دينية واتجاهات سلفية ، أو اصلاحية ليبرالية ، أو تقدمية(١) . وحياة حسين مروّه ساهمت في المرحلتين الأخيرتين ، وكانت قد انطلقت من الأولى . وهذا يعني أنه التقط تجربة فكر النهضة وانتشار الأفكار القومية ، وأفكار الاصلاح الاجتماعي ، وتفسير التراث ، والنقد الذاتي . وبتحديد أدق ، فقد انطلق من تجربة ثقافية مزدوجة ؛ قوامها تكوين ديني تقليدي واستقبال الماركسية ونشرها في العالم العربي ، عبر بعض القنوات الدينية تحديداً . ولم يكن مروّه وحيداً في ذلك : فمنذ نشر كتاب الشيخ علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) حتى الآن، انتشرت حركة واسعة النشاط يقوم بها قطاع مكون تكويناً دينياً أساساً ، ومنفتح على التأمل في الماركسية ، كالحالات التي ينوه بها عبد الله حنا عند اشارته إلى خالد محمد خالد أو محمد عمارة ، اضافة إلى محرري مجلة **الكاتب** المصرية(١) .

سنتناول حسين مروه انطلاقاً من منظوره هو بالذات ؛ حيث يرى أن شخصيات الفكر الكبرى ليست سوى قمة هرم عظيم يكونه

(١) انظر : حليم بركات : « المجتمع العربي المعاصر » بيروت ، ١٩٨٤ .
(٢) عبد الله حنا : « بعض أوجه انتشار الأفكار الماركسية في المشرق العربي » في مجلة الطريق ، عدد سبق ذكره ، ص ٢٣٧ — ٢٧١ .

تاريخ التجارب البشرية السابقة ، وحتى لو غابت هذه الشخصيات من الوجود ، فان الركيزة التي شكلتهم ودعمتهم تبقى موجودة ، وتنمو وتتسع .

كان لا بد للأفكار الماركسية من الوصول إلى العالم العربي ، ومن أن تمدّ فيه بعض الجذور الاجتماعية ، وكذلك الثقافية ، لأن حالة التحول الاجتماعي ــ التاريخي ، العالمية والمحلية على السواء ، جعلت من العالم العربي كلاً خاضعاً ومضطهداً ، يحتاج إلى الحرية والتضامن ، وإلى فهم علاقات القوة الجديدة في المجتمع .

وانتماء حسين مروه إلى طائفة اجتماعية وثقافية (الشيعة في لبنان) خاضعة تاريخياً وآنياً لضغط وتهميش ، ولتناقضات اجتماعية ــ سياسية ، ربما يكون قد ترك أثراً أكبر على مسيرته الحياتية .

إنما هناك عنصر آخر ، أرى أنه لا بد من التنويه به في أعمال حسين مروه ، وربما شكل جواباً على التساؤل حول ما شدّ المسلم فيه إلى الماركسية أساساً . فبعد ملاحظة الاهتمام الكبير الذي يعالج به مروّه بعض موضوعات تاريخ الفكر الإسلامي ، واعتبارها موضوعات أساسية ، نراه يُبرز موضوعاً فوق سواه : ألا وهو التوترات بين الفكر القدري (حرية الاختيار ، ومسؤولية الإنسان) والفكر الجبري (ارادة الإنسان كأداة لارادة الإله) . ونفكر : أليس من محاور الماركسية قرن الحتمية التاريخية بالمسؤولية الإنسانية والتأكيد على ضرورة قيام هذه الأخيرة بعملها ، أي اقتران الثابت والنسبي ؟ ألا يرى الفكر الماركسي وجود ترابط بين المادي والفكري مشابه لما يراه الإسلام من علاقة بين الدين والدنيا ؟

وهناك عنصر آخر يعرضه مروه في تأمله حول الإسلام ، وهو وحدة المعرفة ومختلف العلوم ، رغم اختلافها وتنوعها الذاتي ، إنها وحدة بعض الأصول ، أو الجذور ، التي تستند إليها الفروع . ولا ينسى أن يُذكّرنا بأن وحدة البشر وتاريخهم وتطورهم ، في الفكر الماركسي ، ترتبط جدلياً بتنوعهم ، وتعدد أحوالهم ، واختلاف تكوينهم الاجتماعي . والعقل في هذه الحالة وتلك هو السلاح والمنهج الموجود تحت تصرف الإنسان لتوجيه سلوكه .

ومع ذلك ، يجب علينا ألا ننسى أن الفرق الحاسم ، من منظور فلسفي وثقافي صارم ، بين الماركسية والإسلام ، هو مصدر معرفة هذه الوحدة وهذه الأصول أو الأسس . فهو في الماركسية الوعي البشري وحده ، على امتداد التاريخ . أما في الإسلام ، فانه الوحي الإلهي . والعلاقة بين المفهومين ، في لفظهما بالعربية وعي ووحي ، هي إحدى نقاط الاختلاف في المظهر التجريدي للمسألة .

إضافة إلى المقالات الكثيرة المنشورة على امتداد سنوات حياته في الصحف والمجلات(١) ، والتي تستحق دون شك الدراسة والجمع ، فإن عمل حسين مروه قد نضج في كتاب بالغ الاتساع ، هو الذي أشرنا إليه . وليس هذا الكتاب بأي حال من الأحوال مجرد جمع لأعمال سابقة ، وإنما هو عمل استغرق حياة كاملة ، وجاء ثمرة مشروع متروٍ ومتماسك وناضج ، نظّم فيه معارفه وجعلها ذات

(١) يبرز مروه نفسه بين تلك المقالات واحداً بعنوان : « الموقف من التراث في الدين والفلسفة » ، المنشور في مجلة الآداب (بيروت) العدد ٥ ، السنة ١٨ ، أيار ١٩٧٠ .

معنى . أي انه حصيلة مشروع ثقافي بدأ يتشكل في ذهنه في شبابه ، حين كان يدخل سن النضوج وهو في الثلاثين من عمره ، وقد رافقه عبر تجاربه كلها ، إلى أن اتخذ شكله النهائي .

يرمي مؤلّف حسين مروه إلى رسم صورة اجمالية لتاريخ الوعي العقلي ، كانعكاس للتاريخ العربي الإسلامي ، وعلى ارتباط به . ونجد في الكتاب ثلاثة عناصر يمكن ، شكلياً ، فصل كل منها عن الآخرين :

أ) تأمل عام في التاريخ – كواقع ، ووعي انساني، وواقع ايديولوجي كذلك – ، كما يتضمن تأملاً في معنى المنهج المادي في مواجهة المنهج المثالي (بالمعنى الفلسفي لكلا المصطلحين) . ويرد هذا القسم مكثفاً في المقدمة (وهي تكاد تكون كتاباً مستقلاً ، مؤلفة من ١٧١ صفحة بالغة الأهمية ، وتستحق الترجمة كما أشرنا آنفاً) .

ب) تطبيق هذه المبادىء على أحداث التاريخ العربي – الاسلامي المعروفة ، وإعادة طرح مغزاها وعلاقاتها .

ج) يجري هذا التصنيف للمعلومات وإعادة النظر فيها ، جنباً إلى جنب مع اعادة سرد التاريخ الفكري العربي – الإسلامي **بمجمله** ، ليقدم لنا بذلك مادة تعليمية شاملة .

التاريخ :

يقدم حسين مروه ، بشكل مجمل ، رؤية للتاريخ العربي الإسلامي انطلاقاً من الاحداثيات التي استطاعت المعرفة الإنسانية اقرارها على امتداد الزمن ، على شكل تاريخ للفكر العربي – الإسلامي (ويتضمن ذلك كتابات بالعربية لمفكرين اسلاميين – وهو مفهوم أكثر شمولاً .

من مفهوم « مفكرين مسلمين » ويستخدمه المؤلف بطريقة واعية وارادية تماماً) .

وبفهمه نسبية التاريخ وهذا الوعي ، اللذين لم يُختما بعد ، كان أول من طرح ضرورة اجراء تحليل لنفسه بالذات ولمنهجه في مقاربة ما هو تاريخي . وهذا يستدعي من الباحثين التاليين ، في تطبيقهم لمبدأ التحليل ذاته ، أن يكملوا معارفنا في التاريخ ، ووعينا الخاص ، بمقتضى حركة تطور المجتمع .

فليس التاريخ هو ما قد وقع فعلاً من أحداث فقط ــ فما حدث هو شيء محسوس ، ولكن من المستحيل معرفته معرفة مطلقة ــ وإنما رأي البشر في تلك الأحداث أيضاً . هذا يعني أن التاريخ هو حياة المجتمع البشري عبر الزمان ، كما أنه المعرفة التي تكونت حول هذا التاريخ أيضاً . وما يرمي إليه حسين مروه في عمله هو أن يقدم لنا هذا التاريخ المزدوج للفكر العربي ــ الإسلامي : التاريخ الذي حدث ، وذاك الذي كان يوضع ، مع قناعته الراسخة بأن روايته للتاريخ هي خطوة أخرى في الميدان الثاني . فنسبية العمل التأريخي ، وإمكان الاحتفاظ بمحور ارتكاز معين حول التاريخ الحقيقي ، والاحتفاظ في الوقت ذاته بحركة سريعة ومرونة في الإخلاص للعمل المعرفي ، هو الذي يسمح بهذه المقاربة المتجددة على الدوام ، والمرتبطة في الوقت نفسه بالثقافة والمجتمع .

إن هذه المعرفة تنتج كذلك إثر انتقاء ايديولوجي ، وتتركز على ما هو ملائم ومحط اهتمام وأكثر جدوى لهدف محدد في الحاضر ، مع التوجه نحو المستقبل (ومع القناعة طبعاً بأن المعرفة المطلقة والكلّية

ما هي إلا يوتوبيا ، وأن من يزعمون امتلاكها ليسوا إلا مخادعين ، يفعلون ذلك لهدف ايديولوجي معين أيضاً) .

إن اختيار حسين مروه الإيديولوجي العام ، في اطار الماركسية ، يعني بالاشكالية العربية : متمثلة في إقامة رابطة ثابتة ، ومرنة في الوقت ذاته ، بين العرب وماضيهم ، تبعدهم عن التبعية ، وتتيح لهم أن يعتبروا أنفسهم جزءاً مكملاً لتاريخ الإنسانية الشامل ، وتمكنهم من الحفاظ على ثقافتهم ومجتمعهم وتطويرهما دون تبعية مفروضة وقسرية .

وتُظهر لنا دراسة هؤلاء المؤرخين العرب المعاصرين ، من مختلف الاتجاهات الفكرية ، أن موقف حسين مروه هو همّ وطني أو جماعي عربي ، وليس حصيلة مواقفه الماركسية وحسب .

الثقافات :

إن اقتناع حسين مروه بأن الثقافة هي إرث مشترك لجميع بني البشر ، وهو موضوع متأصل إلى حد كبير في الثقافة العربية الإسلامية التي ينطلق منها ، كانطلاقه من الفكر الماركسي أيضاً ، جعلته يهتم بشكل دائم ، وشديد الفطنة ، بظاهرة « الاستشراق » ، ودوافعها . وتشكل تأملات حسين مروه بالنسبة لكل مهتم بالقضايا الثقافية ، وللمهتمين بفهم الثقافة العربية خاصة ، الإطار الذي يحدد مكانة أعمال ومواقف ، دون أن ننسى أنه يجمع في عمله سلسلة طويلة من الأفكار السابقة ، وأن مفكرين آخرين قد نهلوا منه وحققت أعمالهم صدى عظيماً كونها كُتبت باللغة الإنكليزية وصدرت في الولايات المتحدة ، كما هو الحال بالنسبة لكتاب أدوارد سعيد مثلاً .

وهنا أعود لألتقي مجدداً بتأكيدي السابق ، بأن لكتاب حسين

مروه صلاحية خاصة في اسبانيا ؛ وفي هذا الوقت بالذات : حيث تدور منذ بعض الوقت أحاديث حول « حوار الثقافات » ، و « تكامل الثقافات وتوافقها » في تاريخنا ، وكأن هذه الثقافات أوعية مغلقة متباينة ، يمكن وضع بعضها إلى جانب البعض الآخر ، لاثارة مفعول جماعي طيب ؛ وحتى تميزها عن بعضها بعض بتعارضها وتكاملها فيما بينها . ويذكرنا حسين مروه بأن **الثقافة واحدة** ، وأن فيها في الوقت ذاته تنوعات تستجيب لمختلف الظروف التاريخية — الاجتماعية والمادية التي نشأت فيها . ولكنها ليست تنوعات مطلقة أبدية تستدعي المقارنة فيما بينها . وهو يذكرنا من جهة أخرى ، بأن مصطلح « عربي — اسلامي » الذي يشير به إلى الثقافة القروسطية العربية يتضمن ظاهرات ثقافية متعددة اللغات ، وصادرة عن أناس ينتمون إلى أديان وأجناس متعددة ، عاشوا معاً في اطار النظام العربي — الإسلامي الذي كان يصوغ المجتمع . وبهذا المفهوم ، يصبح من الزيف معارضة ثقافة يهودية ، مثلاً ، بالثقافة الإسلامية في العصر الوسيط ، لأن الأولى تطورت من خلال الثانية وضمن محيطها (وحال ابن ميمون ، الذي قُدّم العام الماضي ، في بلادنا ، على أنه ظاهرة تكاد تكون خارج الثقافة الإسلامية ، هو مثال واضح على التشويه الثقافي الذي تردى فيه عدد كبير من العلماء والمسؤولين الثقافيين ، لدواعٍ متنوعة) . ويهاجم حسين مروه كذلك العنصرية ، أو المركزية العرقية في الثقافة ، وما صدر عنها من تفرعات حول « طريقة التفكير » الإسلامية ، وهي فكرة تمتد جذورها إلى هيغل ، الذي قسم طرق التفكير الإنسانية إلى طرق متطورة أو فلسفية ، وأخرى متأخرة أو دينية ، مصنفاً الفكر « الغربي » ضمن الطرق الأولى ، والفكر العربي — الإسلامي ضمن الثانية بشكل

قاطع وأبدي . ويحلل مروه كذلك « الموضة » التي تريد أن تجد حلولاً لمشاكل الغرب الفكرية من خلال صيغ ثقافية شرقية . بطريقة سطحية ، كوسيلة للهروب ، فيتناول ظاهرة النزوع إلى التصوف في الوقت الراهن .

هنالك محوران يحركان نشاط مروه : أحدهما المتغير – ويدخل الخاص في عداده – والآخر هو : العام . وبتطبيقه على مستوى الثقافة العربية – الإسلامية ، يكون الخاص هو العربي – الإسلامي ، والعام هو العالمي . واقرار العلاقة بين المحورين تحديداً . هو من أول مهمات المفكر والفيلسوف . لذلك فان أحد هواجس مروه هو توحيد الثقافة والتاريخ العربيين ... الإسلاميين في أنساق منطقية ومنهجية عامة قابلة للتطبيق على الحضارات الأخرى (ومن هنا أهمية الماركسية) . وهو يحاول من جهة أخرى أن يضيف . انطلاقاً من التجربة التاريخية لهذه الحضارات ، وهي تجربة جوهرية دون ريب فيما يتعلق بالحضارة العربية الإسلامية – تفسيراً للماركسية التي تعتبر نفسها منفتحة للتعديلات :

١) وهكذا فان مروه ، وعلى امتداد كتابه ، يقترح تعديلاً على التوصيف الماركسي لـ « أنماط » المجتمع الممكنة ، متوسعاً ومنوعاً فيها ، ومضيفاً صيغاً من المجتمعات المختلطة (بدوي / حضري ، زراعي / تجاري / حرفي ، الخ ...) .

وليس الأمر مجرد اضافة جدول مختلف للأنماط وحسب ، وإنما قد يكون هناك شكل من العلاقة الإنسانية كذلك – التجارة والتبادل بين ثقافات وتشكيلات اجتماعية أخرى – يجب اضافته إلى تأويل الصراع الطبقي . فالتاريخ العربي الإسلامي ، في نواته الأصلية ، ما

قبل الإسلامية ثم الإسلامية فيما بعد ، يملك هذا العنصر من العلاقة الذي يمكن له أن يقدم اضافة للنظرية الماركسية لتضمنه في تحليلاتها . وهو عنصر يكتسب أهمية خاصة في عالم متشابك العلاقات كعالمنا المعاصر . ويتسع المجال لقول الشيء نفسه عن ظاهرات لا تتفق مع التجمعات الطبقية ، كما هو حال التجمعات القبلية أو الطائفية أو المذهبية . فهل تتقبل الماركسية مثل هذه الإضافة ؟

إن حسين مروه يحارب إذن « الاستشراق » (بما في ذلك الاستشراق الماركسي) الذي حاول النظر إلى الثقافة العربية باعتبارها ثقافة غريبة تابعة لثقافات أخرى ، لم تحرز تطوراً ذاتياً ؛ أو باعتبارها ثقافة لها خصائصها المغلقة ، « الخصوصية » (في رؤية « عنصرية » مغلقة كذلك) ، ويمكن لها ، في أحسن الحالات ، أن تقيم حواراً مع ثقافات أخرى ، ولكن مع بقاء كل منها مغلقة على فرضياتها وصيغها . وينتقد مروّه هذا النمط من حوار المواجهة المغلق بين الثقافات ، المكمّله لبعضها بعضاً ، دون أن تتحد أبداً في مشروع ثقافي انساني وحيد .

٢) إن الفلسفة بحد ذاتها ، أي ممارسة التفكير المنطقي التجريدي ، ولدت وتطورت في الثقافة العربية — الإسلامية بعد مرحلة ظهر فيها تداخل شديد بين ما هو ديني وما هو سياسي . وتولدت عن ذلك مناظرة طويلة ، بين **القدرية والجبرية** ، نشأ عنها فيما بعد الفكر النظري .

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن انطلاق الفكر التجريدي كان له ، في نظر مروّه ، جذوره في الواقع وفي التطور الاجتماعي ، ولكنه يتمتع في الوقت ذاته **باستقلالية** نسبية ، وبطرق تطور خاصة به .

وسنتناول فيما يلي مثالاً ، يعرضه الكتاب ، لما أشرنا إليه :

إن زمن التاريخ العربي السابق للاسلام ، والمعروف باسم الجاهلية يثير لدى حسين مروّه أول ملاحظتين نظريتين هامتين في كتابه ، وقد أشار إليهما ، حول ما يتعلق بالتاريخ تحديداً . وهو يشدد على وحدة القطع والاستمرارية في السيرورة التاريخية ، وبناء عليه فان التبدلات التي طرأت على المجتمع ما قبل الإسلامي ، وعلى بنيته ، في القرن السادس للميلاد ، وإن بدت تبدلات لها طابع القطع المطلق ، إلا انه كان لها على الدوام نقطة انطلاق واستناد وتطور في الجاهلية الأولى . فالانتقال من مجتمع قبلي لا وجود فيه لطبقات ، إلى مجتمع بدأت تظهر فيه فروقات طبقية ، لا يمكن له أن يتم بصورة مفاجئة ، بل إنه يقتضي تطوراً — تفرضه ظروف جديدة — في العناصر القائمة في مجتمع الجاهلية الأولى ، ليمهد السبيل للمرحلة الثانية التي نشأت الرسالة الإسلامية في أحشائها . وعلى هذا المدخل النظري ، تستند وتصاغ نحو مئة صفحة مخصصة للجاهلية ، وفيها يتم تنسيق معلومات كثيرة تُثبت التبدل التاريخي الناشيء وتصفه بشكل وافٍ ، مع إيلاء أهمية خاصة للأسس المادية للحياة في الجاهلية ، ولأهمية المدن فيها ، ولوجود العلاقات السياسية والتجارية بين شعوب متعددة ، ولظهور السلطة والمؤسسات السياسية ، ولوجود نشاط حرفي ، الخ ...

إن صورة مجتمع مفتوح على المواصلات ، ومندمج تماماً ، بشكل فعال ، في اقتصاد عصره ، تتناقض مع الصورة المصوغة في زمن قريب جداً ، عن شبه جزيرة عربية معزولة عن مسار التاريخ . فمركزية البحر المتوسط المغلقة التي اختصت بها مناهج التاريخ الأوروبية السائدة طوال

قرون ، شوهت بشكل بالغ الوضوح تلك المرحلة من التاريخ العربي ، حين أستبعدت إلى مكانة ثانوية ، تكاد تصل إلى نكران الوجود ، تلك المنطقة المؤثرة الغنية وعظيمة الشأن بالنسبة لسكان حوض المتوسط .

وقد أثّر الحدثُ الإسلامي ، مضطراً ، في ذلك ، إذ إنه أبرز بشدة — وعن حق من زاوية معينة — أهمية الرسالة الدينية ، حتى وصل إلى إفراغ وعي المرحلة السابقة التاريخي من مضمونة جزيئاً . يضاف إلى ذلك واقع لا ريب فيه ، يتمثل في ندرة الوثائق المتوفرة عن العصر الجاهلي بالمقارنة مع الوثائق المتبقية من العصر الذي تلاه مباشرة .

ومع ذلك ، فان الفكرة التي ينطوي عليها كتاب حسين مروّه هي وجود استمرارية بين المرحلة الأولى ، ما قبل الإسلامية والمرحلة التي تلتها ، مع امكان الحديث ، رغم ذلك ، عن انقطاع أو تحول هام يفصل بين المرحلتين ، ومع ضرورة الوصول إلى معرفة أفضل لبنيتيهما الاجتماعية التي لا تتطابق كما يبدو مع الصورة المبسطة للمجتمع الزراعي — الرعوي في المرحلة الأولى ، ولا تتطابق كذلك مع المجتمع التجاري في الثانية ، وإنما هي أقرب تشكيل مشترك يجمع بين النمطين كليهما . وتجدر الاشارة أيضاً إلى أن مروّه يقر بالأهمية الحاسمة لظواهر البيئة (والأرض) في الجاهلية الأولى ، لأن أشكال علاقات الإنتاج تبقى تابعة لها ومعتمدة عليها إلى أن تتمكن عناصر جديدة — ناشئة عن العلاقة بأوساط بيئيــة أخرى ، عبر التجارة — من تحطيم تلك التبعية الضيقة . وهذا يتطلب بدوره اعادة نظر في التفسير الذي يرى أن المجتمعات تخضع لتبدل اقتصادي متدرج وفق نموذج

يتشابه فيها جميعاً ، وذلك لادخال عامل العلاقة بين المجتمعات باعتباره عنصراً يعدّل من علاقات الإنتاج داخل المجتمع ، وليس بين هذا المجتمع وغيره من المجتمعات الأخرى فقط . وهذا يعني أنه يكفي أن يُطبق على مجتمع زراعي وقبلي تطور خاصّ بالنمط التجاري ، حتى يتولد عن ذلك شكل جديد ، زراعي — تجاري مختلط .

وباختصار ، فان ما يعرضه مروّه هو « اكتشاف العلاقة الحقيقية الموضوعية غير المباشرة ، القائمة بين القوانين الداخلية لعملية الإنتاج الفكرية والقوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي » . ولادراكه بأن كتابه ليس جهداً معزولاً ، وإن يكن فريداً ، فانه يذكرنا بان هناك « حاجة وطنية موضوعية لمثل هذه الدراسات في مجال العلاقات المنهجية العلمية للشعوب العربية بتراثها الفكري » .

وجزء من هذا الارث ، الذي نحاول تسليط الضوء عليه ، هو حياة الكتّاب والمفكرين العرب وأعمالهم في عصرنا .



القصة القصيرة والرسم في سورية

عقدان من التطور المتوازي

من ١٩٥٠ حتى ١٩٧٠

آنا راموس كالفو
جامعة مدريد «اوتونوما»



إن قراءتي لكتاب الناقد الفني طارق الشريف المهم ، الصادر تحت عنوان : « عشرون فناناً من سورية »(١) ، حيث يدرس المؤلف أعمالاً عرضها عشرون رساماً سورياً خلال السنوات التي تبدأ من نهاية الأربعينات حتى بداية السبعينات ، دفعتني إلى معارضة دراسة المؤلف للوحات التي يصفها ، بمضمون القصص القصيرة المنشورة في سورية خلال الفترة نفسها ، لاعتقادي بأني وجدت تشابهاً واضحاً في المحتوى ، يضع الرسامين والقصاصين على علاقة حميمة .

يمكننا العثور ، وبسهولة ، على مظاهر أدبية لا سبيل إلى انكارها في أعمال بعض الرسامين السوريين ، مثلما يمكن العثور في أعمال بعض القصاصين على تقنيات تصويرية مسلم بها . وخزيمة علواني(٢) مثل واضح على الاتجاه الأول . فهو رسام يرى في اللوحة تعبيراً مكثفاً لقصة قصيرة متكاملة ، يضيف إليها حركة مسرحية عجيبة ، ربما يكون متأثراً في ذلك بانه في وجه من وجوه اختصاصاته مصمم ديكور مسرحي . إن التفكير الأدبي يطغى في سائر أعماله على الأسلوب . فالرموز المعبر عنها في جميع زيتياته (طيور وخيول وسهام بشكل أساسي) تكبر أو تصغر حسب القراءة التي يرغب في منحها للقصة التي ينطوي عليها عمله ، وهي في جميع الأحوال تتوافق مع الأحداث الآنية التي تعصف بالعالم العربي . ويمكننا أن نورد في هذا الاتجاه أيضاً اسم الفنان محمود حماد ، الذي يرى في الرسم تعبيراً عن النفس دون كلمات ، أو ممدوح قشلان الذي يضمن كل لوحة من لوحاته قصة قصيرة متكاملة ، وهو ما سنتحدث عنه بعد قليل .

ومع ذلك ، فان فاتح المدرس(٤) هو الممثل الأكثر صفاء لهذا التكافل الأدبي – التصويري ، الذي هو موضع اهتمامنا اليوم . ولا ريب في أن هذا الفنان هو أحد الفنانين التشكيليين الذين أصابوا أكبر قدر من الشهرة في تاريخ الرسم السوري الحديث ، وتعود شهرته إلى السنوات التي تلت عودته من روما ، حيث تلقى دراسته . ويتمتع فاتح المدرس في الوقت ذاته بشهرة كبيرة ككاتب قصصي ، ضمن التيار الأدبي المعروف باسم « الواقعية الاجتماعية » ، حيث راح ينقل معارفه الواسعة في الرسم إلى ميدان الأدب . ولم تكن القصة القصيرة ، في نظر هذا الرسام – الكاتب ، لتختلف عن اللوحة إلا باستبدال لغة اللون بلغة الكلمة .

ويمكننا القول ، عامة ، إن الحساسية السياسية والالتزام الفاعل هما السمتان المميزتان للكتاب والفنانين التشكيليين السوريين على حد سواء ، إذ يستخدم كل منهم عمله الفني كوسيلة مثاليه للتعبير عن همومه – التي هي وليدة التبدلات الاجتماعية والسياسية السريعة المتعاقبة على البلاد – وايصالها إلى أوسع جمهور ممكن . وهذا ما جعل المشهد الثقافي السوري ، الذي بقي خاملاً سنوات طويلة ، يبدو مُقتحَماً بنمط جديد من الثورة الايديولوجية ، يقوم الرسم والقصة القصيرة بدور الناطق باسمها .

ومما لا يمكن تجاهله أنه يجب البحث عن أصول القصة القصيرة السورية – بمفهومها الحالي - - ، وأصول الرسم السوري المعاصر أيضاً ، في التيارات الأدبية والفنية السائدة في أوروبة منذ أواخر الثلاثينيات . فقد توافد خلال تلك السنوات عدد كبير من الشبان السوريين إلى الجامعات ومدارس الفنون الجميلة الأوروبية . حيث درسوا وجربوا

مختلف الاتجاهات الأدبية والفنية التي بلغت أوجها في الغرب ، في ذلك الحين . ولدى عودتهم إلى الوطن ، متأثرين تأثراً عميقاً بالمعارف النظرية والتقنية المكتسبة ، اجتهد الرسامون وكتّاب القصة في الملائمة بين تلك المعارف ومزجها بالاتجاهات التراثية التي كانت قد عادت للظهور بقوة في البلاد خلال السنوات التي سبقت الحرب العالمية الثانية . ويكفي أن نشير — على سبيل المثال — إلى جهود رسام مثل عبد القادر ارناؤوط (٥) ، المتأثر تأثراً واضحاً بالشاعر — الرسام بول كلي Paul Klee ، ليجمع في أعماله بين التقنيات الحديثة والفن العربي التقليدي. وكذلك الأمر بالنسبة للانطباعي نصير شورى(٦) الذي راح يستوحي ، لدى عودته من أوروبة ، أجواء المنطقة الريفية المحيطة بدمشق . وتمضي الظاهرة نفسها بشكل مواز في مجال القصة القصيرة ، حيث تسعى مجموعة من القصاصين الشباب ، ممن فاق اهتمامهم بالجوهر اهتمامهم بالشكل كثيراً ، إلى تثوير الأسلوب القصصي التقليدي الذي كان ما يزال سائداً في سورية حتى أوائل الأربعينيات ، وهي الحقبة التي وصلت فيها الحكاية التاريخية ذات الطابع الرومنسي إلى أوجها(٧) .

تراجعت مقولة « الفن للفن » فاسحة الطريق لتأويل جديد للواقع الفني ، صادر عن المجتمع بالذات . وكان الأمر في بدايته مجرد التزام فردي معزول ، ما لبث أن تحول إلى التزام جماعي ، ثم تُوِّج في العام ١٩٥١ بنشر بيان « رابطة الكتاب السوريين » الذي يعتبر وثيقة مفصلية لفهم تاريخ الثقافة السورية المعاصرة ، وإليها يرجع الفضل الأول في جمع وتوحيد عدد من النظريات الجمالية التي كان تداولها قد بدأ في بعض الأوساط الثقافية في البلاد خلال عقد الأربعينيات ، وقد

تضمنت — في جوهرها — نداء من أجل وحدة الفكر والفنون ، كوسيلة لا بد منها لاحراز التقدم اللازم ، سواء على المستوى السياسي أو الاجتماعي .

نلاحظ إذن كيف بدا عقد الأربعينيات موسوماً بحدثين كبيرين فيما يخص الحياة الثقافية السورية : إنه عهد بدء القصة القصيرة ، (بمفهومها الحالي) — وهي بداية متأخرة(*) دون شك إذا ما قورنت بمثيلاتها في بلدان عربية أخرى — ، وعهد انطلاق حركة الرسم الجديدة. وقد بدأت كلتا الظاهرتين باحراز مكانتها وشخصيتها ابتداء من سنة ١٩٤٦ ، تاريخ استقلال البلاد .

لا بد من التنويه هنا بالدور البارز الذي نهضت به المجلات الأدبية والصفحات الثقافية في الصحافة اليومية في تطوير وتعميم القصة القصيرة في سورية ، وهو الدور الذي إضطلعت به في مجال الرسم ، المعارض الجماعية التي كانت تقام في الغالب برعاية المؤسسات الرسمية . وقد مثلت أول مسابقة للقصة القصيرة ، دعت إليها مجلة **الصباح** عام ١٩٤٣ ، حدثاً جديداً عظيماً ، وأوجدت سابقة حذت حذوها في العقد التالي مجلة أخرى هي **النقاد** ، التي كانت تعبر بلسان حال الواقعية الاشتراكية ، فعُرف من خلال هاتين المسابقتين عدد كبير من أبرز وجوه القصة القصيرة السورية المعاصرة ، كما هو حال متعدد المواهب عبد السلام العجيلي(٨) — وقد حاز الجائزة الأولى في مسابقة **الصباح** المذكورة ، وكان ما يزال حينئذ طالباً مغموراً يدرس الطب ، وذلك على قصته المؤثرة « حفنة من دماء »(٩) — . ومن جهة أخرى ، فقد قفز إلى

(*) خلافاً لمعلومات الباحثة ، فالمعروف أن فن القصة القصيرة في سورية بدأ أوائل الثلاثينات مع علي خلقي ومحمد النجار — الناشر .

الشهرة عبر صفحات مجلة النقاد كل من حسيب كيالي ، الناقد الاجتماعي اللاذع ؛ وسعيد حورانية ، رائد الواقعية الاجتماعية ؛ وفاتح المدرس (في وجهه القصصي) ؛ وكثيرون غيرهم .

بالطريقة نفسها ، علّق رسامون معرفون وذوو شهرة مسلم بها ، مثل نصير شورى ومحمود حماد وفاتح المدرس (في وجهه كرسام) وآخرون غيرهم ، علقوا لوحاتهم الأولى في دمشق ، في المعرض الجماعي الذي أقيم سنة ١٩٤٧ ، والذي يمكن اعتباره نقطة انطلاق حركة الرسم السورية الجديدة ، وذلك بالنظر إلى كمية الأعمال المعروضة فيه وتجديدها إذا ما قورنت باللوحات المعروضة في معارض سابقة . وفي عام ١٩٥٠ ، نظم المتحف الوطني معرضاً مالبث أن اكتسب صبغة دورية . وابتداء من ذلك التاريخ ، عرفت حركة الرسم السورية ، برعاية حكومية ظاهرة ، تطوراً لا سابق له ، خصوصاً في الرسم الزيتي الذي يجمع بين التراث وأكثر الاتجاهات والأساليب الغربية تنوعاً .

إن مراجعة للموضوعات التي تناولها الرسامون والكتّاب خلال عقدي الخمسينيات والستينيات ، تكشف عن الحساسية التي يبديها هؤلاء تجاه بعض الأوضاع الاجتماعية والأحداث السياسية التي كانت تترك آثاراها ، لا على الحياة الاجتماعية والسياسية في سورية وحدها ، بل على مدى أكبر اتساعاً ، يضم العالم العربي بأسره .

إن قصص فؤاد الشايب(١٠) الواقعية — النفسية ، المجموعة في كتاب بعنوان « تاريخ جرح » ، تشير في نظر معظم النقاد إلى بداية القصة القصيرة المعاصرة ، ذات المستوى الفني في سورية . إذ إن مؤلفها لا يكتفي بمحاكاة الواقع فيها ، وإنما يسعى ، وفي ذلك يكمن تجديده ،

إلى تحليل نفس الكائن البشري الذي يمثل شخصية البطل . وقد سار على هذا الخط نفسه الكاتب نسيب الاختيار(١٢) الذي يلح في قصصه الواقعية — المشوبة ببعض الذكريات الرومنسية — على تطبيق تحليل نفسي يصل إلى أعلى مستوياته في « طيف الماضي »(١٣) .

ثم ما لبث اتجاه التحليل النفسي أن ضعف ، لتتوطد مكانة القصة الواقعية التي كانت موجهة أساساً نحو النقد الاجتماعي . وقد برز في المجال الأدبي ، رقيب صارم على الأخلاق « المحتشمة والمنافقة » للبرجوازية الكبيرة السورية ، هو الكاتب محمد النجار(١٤) الذي عاش في عزلة مطلقة ، وأثار فضيحة حقيقية في أشد الأوساط تزمتاً في البلاد بقصصه الخمس عشرة ، التي تأخذ شكل لوحات تقليديه (Costumbristas) ، والصادرة في مجموعة تحمل عنوان « همسات بردى »(١٥) ، وكان سبب الفضيحة التي أثارها هو وصفه التفصيلي لكل صنوف الفجور وفصول الغرام المحرمة والمواقف المُحرجة ، بهدف تعرية طبقة اجتماعية بعينها ، في محاولة محلية لتحرير الطبقات المقهورة(١٦) .

وفي ميدان الرسم يتولى لؤي كيالي هذا الدور نفسه كرقيب على الأخلاق البرجوازية(١٧) . فالفن بالنسبة لهذا الفنان — وهو مؤمن بذلك — إنما هو التزام اجتماعي . وهو يمارس النقد مستخدماً تعابير الوجوه التي يقدم من خلالها مختلف الطبقات الاجتماعية . ولأن الحزن مؤثر ، فان أعماله لا تخلو من لمسة كآبة تنعكس في تعابير وجوه الشخصيات المنتمية إلى الطبقات المقهورة .

مما لا شك فيه أن ثمة علاقة ترابط منطقية بين الفكر واللغة ، وليس

هنالك من شك في أن مضمون الفكر الواضح يحتاج إلى وسيلة تعبير واضحة أيضاً . وقد واجه القصاصون والرسامون مشكلة مشتركة في إفهام أعمالهم لجمهور واسع يرغبون في نقل رسالتهم إليه ، ويتصرفون على هذا الأساس . فمحمد النجار ، وغيره من القصاصين الذين يوجهون نقدهم الشديد إلى المجتمع ، اتخذ لنفسه أسلوباً قريباً جداً من أسلوب الريبورتاج الصحفي ، يعمد فيه إلى بناء جمل بسيطة ، يُضمنها في معظم الأحيان مقاطع حوارية ، متوصلاً بذلك إلى جعل قراءة قصصه أمراً في منتهى البساطة والمتعة . وبالرغم من أن لؤي كيالي قد شذ عن ذلك ، إذ إنه عرف كيف يربي « جمهوره » الذي واكبه على كثرة التبدلات في أسلوبه — وربما كان كيالي هو الرسام الوحيد الذي استطاع أن يبيع معارض كاملة ، على ما لقي من نقد في بعض الأحيان — ، فقد استفاد في تلك المرحلة الأولى من امكانات الوجه البشري ، وبه جعل رسالته أكثر وضوحاً مما صارت إليه في الفن التجريدي الذي تبناه فيما بعد .

لقد حركت مأساة فلسطين لدى القصاصين والرسامين على السواء ، الحاجة للتعبير عن مشاعرهم التي ولدتها فظاعة المأساة بجميع أبعادها : المنفى ، الحنين ، المذلة ، هول الحرب ... ، مع أن الجودة النوعيه لم تكن هي السائدة ، غالباً ، في تلك الظواهر الفنية .

بين القصاصين الذين تناولوا الموضوع الفلسطيني(١٨) خيراً من سواهم ، تبرز وجوه واسعة الشهرة ، مثل بديع حقي(١٩) ، وأديب النحوي(٢٠) ، وفارس زرزور(٢١) ، إضافة إلى شاهد استثنائي هو عبد السلام العجيلي ، الذي انضم إلى وحدات المتطوعين السوريين

الذين قاتلوا في فلسطين . وقد جمع هذا الأخير تجاربه في قصة ، يعتبرها نقاد كثيرون أجمل ما كُتب من وحي هذا الموضوع ، عنوانها « أينما كان »(٢٢) . فالكاتب الذي برز للغته الفصحى المنمقه في قصصه « نقد اجتماعي راق »(٢٣) ، يهجر هذه اللغة لينهج أسلوباً أشد بساطة ومباشرة ، وأقرب إلى الأسلوب الصحفي .

لا بد من الاشارة هنا إلى أن ردّ الفعل على اغتصاب فلسطين كان متشابهاً لدى الكتّاب والرسامين ، إلا أن التعبير عنه جرى في زمنين مختلفين . فالرد الفوري الذي أثاره اغتصاب فلسطين لدى قصاصين من أمثال أولئك الذين ذكرناهم أعلاه ، لا نجده في الرسم حتى سنة ١٩٦٧ ، تاريخ وقوع نكسة حزيران ، حيث تنقلب الظاهرة في هذه المناسبة ، ولا يكاد الحدث يترك أي صدى في القصة القصيرة — وهو أمر لا يمكن تفسيره ظاهرياً — مثلما حدث في حرب تشرين ١٩٧٣(٢٤).

مع ذلك ، فقد كان لحزيران تأثير بالغ على حركة الرسم السوري ، التي أولت اهتماماً عميقاً للحدث وللنتائج التي تمخضت عنه . وقد ولّدت تجربة الحرب القاسية لدى رسّام مثل إلياس زيات(٢٥) ، أزمة حيوية دفعته إلى مراجعة دوره كفنان ، والتخلي عن الرسوم الروحانية المشبعة بالتصوف التي ميزت مراحلة الأولى ، فراح يبحث عن وسيلة تعبيرية قادرة على نقل مشاعره حول أحداث فلسطين المتسلطة على تفكيره ، ولم يجد الجواب إلا في صورة الوجه البشري . ومع ذلك ، فان انتقاله ذلك إلى التصوير ، لا يعني في رأيه عودة إلى التقاليد ، بل يعني اغناءها بتجربة وتقنية جديدتين ، مع استخلاص أفضل ما في مراحله السابقة . وهكذا ، في سعيه للتعبير عن قلقه لمصير الإنسان العربي اليوم ، فهو يلجأ إلى الرموز المسيحية التي ميزت مرحلته الأولى .

وتحدث هذه الظاهرة نفسها في أعمال الفنان أحمد دراق السباعي(٢٦) التالية لعام ١٩٦٧ . إذ يستوحي هذا الفنان العروض المسرحية الشعبية والفن الطفولي ليعبر عن مشاعره التي برزت بعد الحرب ؛ فيتخذ الأسلوب الذي ينتمي في الأدب إلى جنس الحكاية الخرافية ، بكل شحنتها من الرمزية الشعبية . وعناوين لوحاته بليغة الدلالة : « **أطفال القدس** » ، « **الأرض الطيبة** » ، « **دور الأم في المعركة** » ، « **رسم على الجدار** » الخ ... إن السمة الأساسية التي تميز هذا الرسام تتلخص في رسالة الأمل بالمستقبل ، التي تلوح في رسومه .

وعلى العكس من أحمد دراق السباعي ، يقدم خالد معاذ(٢٧) رؤية بالغة التشاؤم حول مصير الإنسان العربي بعد الهزيمة ، وهو تشاؤم يبدو في لوحاته من خلال عيون الفدائيين الممتلئة بأسى لا حدّ له .

كانت الوجودية هي التيار الفكري الذي ساد سورية في السنوات الأخيرة من عقد الستينيات والسنوات الأولى من العقد الذي تلاه . وقد عولجت مأساة الإنسان العربي — السوري ، بكل شحنته من الحيرة حيال المستقبل ، بكثرة في ميداني الأدب والرسم على السواء .

فالكآبة الوجودية ، التي يبعثها القلق لمصير سورية ، جعلت من وليد اخلاصي(٢٨) كاتباً عسير القراءة . فقد استبعد التشهير الاجتماعي من بين أهدافه ، ولم تعد لغته بالتالي مضطرة إلى الوضوح الذي يجعلها في متناول جمهور واسع . أما جمهوره — المكون من نخبة مثقفة — فيحاول المؤلف اغراقه في جو من الغرابة والرعب ، حيث يخيم شبح الحرب على الحدث . إن أعمال وليد اخلاصي مشغولة بتقنية متطلبة ، وهي ذات سورية فنية لا يرقى إليها الشك ، ومضمون رفيع ومعقد

في قيمته الثقافية . ويمكن لكلمات المؤلف نفسه أن تساعد على فهم أعماله : « الكاتب هو خصم العالم المحيط به ، وهذا يضطره إلى اكتشاف حقائق اجتماعية جديدة »(٢٩) . وشخصيات وليد اخلاصي إما أن تكون قاتلة أو مقتولة ، لكنها لا تيأس ، بل تتقبل مصيرها بخنوع . **وموت الحلزون** ، دمشق ١٩٧٨ ، هي من أكثر أعماله تعبيراً عن ذلك .

إن مأساة الإنسان العربي — السوري ، بكل شحنته من الحيرة أمام المستقبل ، هي الدافع الدائم في أعمال غياث الأخرس(٣٠) ، لكن المسألة هي في شكل التعبير عن تلك المأساة . فمما لا شك فيه أن الواقع يقدم حيزاً بالغ الضيق للفنان ، ويضطره في لحظة معينة إلى البحث عن دروب جديدة في التعبير . ولوحة « معلولا »(٣١) لغياث الأخرس ، المستوحاة من القرية التي تحمل الاسم نفسه ، تضع قدرته التعبيرية على المحك . فهو لا يرسم في لوحته بيوت القرية ، وإنما يحاول الدخول إلى تلك البيوت ليعرف ساكنيها ، ويستفيد من تجاربهم ، ويحس بمخاوفهم وآمالهم . وقد قدم هذا الفنان ، في معرض خريف ١٩٦٧ ، طريقة جديدة في « القص » بأسلوب الرسم ، فأعاد إلى الذاكرة أعمال الحفر القديمة على الخشب ، وهي الطريقة التي ستمثل في أعماله منذ ذلك الحين .

القلق ذاته على مصير الإنسان العربي نجده كذلك في أعمال الرسام أدهم اسماعيل . فالفنان لم يشأ ، أو انه لم يستطع قطع صلته بالتراث ، وتبنى الخط الزخرفي (الارابسك) العربي التقليدي ، فاكتسب هذا على يديه معنى جديداً . لقد قدم أدهم اسماعيل ، من خلال الخط واللون ، عالماً خيالياً ، لكنه ظلّ مرتبطاً مع ذلك بالواقع دائماً .

وكمثال على رسالته يمكننا الاشارة إلى إحدى لوحاته ، وتحمل عنوان « الطير يفك قيده » ، فهي تبدو وكأنها دعوة للإنسان السوري كي يحطم أغلاله ويبحث لنفسه عن موقع في المستقبل .

هنالك لوحة زيتية مؤثرة لغسان السباعي(٣٢) بعنوان « إنسان معاصر » ، تُظهر لنا ، كما لو كانت مجموعة رسوم متسلسلة ، قلقاً مماثلاً لحالة الضيق التي يغرق فيها إنسان عصرنا . ويتمثل الموضوع الرئيسي في اللوحة بوجه إنسان ينظر إلينا من خلال نافذة ، وفي ثلاث زوايا من زواياها تنفتح ثلاث كوى أخرى ، يبدو في إحداها وجه الإنسان السجين ، وتبرز في الثانية يد متصلبة وقد جفت فيها الحياة ، بينما يسطع في الكوة الثالثة وحدها نور يمثل العالم الخارجي ، وكأنه يحمل لمسة أمل إلى ذلك الجو المُغِمّ . ويبدو أن الفنان يريد أن يقول في لوحته : « جميع الدروب تبدو مسدودة في وجه الإنسان المعاصر ، وقد شُلّت يدُه ، فعجزت عن القيام بأي حركة ، وحُبست عن تحقيق رغبته » .

إن مناخ الغم : من جنس وعنف وموت ، وقد أغرق فيه المجتمع إنسانَ عصرنا . يبدو راسخاً في قصص زكريا تامر(٣٣) ، أكثر الكتّاب السوريين المعاصرين استقلالية ، وأكثرهم عالمية أيضاً . فليس المجتمع وحده هو الفاسد في نظر هذا الكاتب ، بل الإنسان أيضاً . إن الرمز وخلق التضادات المفاجئة تمنح زكريا تامر قدرة على الإيحاء عجيبة .

بين الموضوعات التي أكثر الرسامون والقصاصون السوريون من معالجتها منذ بداية الستينيات ، يبرز موضوع التضاد ، موضوع التناقضات العميقة القائمة في المجتمع السوري المعاصر .

إن مجموعة من التضادات (بين الريف والمدينة ؛ وبين الشيخوخة والشباب ، وبين الغنى والفقر) هي التي تشكل أعمال ممدوح قشلان(٣٤). وقشلان فنان « يقص » بريشته قصصاً حقيقية أبطالها حتماً هم أناس القرى ، وعملهم وكدهم ، وهو يركز كل جهده ليحول مظاهر الحياة اليومية في الريف السوري إلى فن . فاذا بدت لوحة من لوحات هذا الفنان لا تتضمن فكرة كاملة ، وحدثاً راهناً ، وقضية محددة ، فانها حالة استثنائية . إن تأمل أعماله لا ينطوي على متعة جمالية وحسب ؛ وإنما هو استعراض لأبرز الأحداث التي جرت في البلاد خلال السنوات الأخيرة . وبعض عناوين أعماله ، مثل : « **طفلة لاجئة** » (١٩٦١) ، « **الأوتوبيس الشعبي** » (١٩٦١) ، « **الجائع** » (١٩٦٦) تفصح بحد ذاتها عن المضمون .

فاذا اقتربنا من طليعة السبعينيات ، نجد القصاص حيدر حيدر(٣٥) الذي يشيد موضوعات قصصه على التضاد . ويعكس تناقضه بالذات (هاجر من الريف ويعيش في المدينة دون أن يتمكن من قطع صلته بقريته) في إحدى قصصه : **حكاية النورس المهاجر** ، التي تمنح اسمها عنواناً للمجموعة القصصية الصادرة في دمشق عام ١٩٦٧ .

لا يمكننا في هذه المراجعة السريعة للموضوعات التي أثرت في الرسامين والقصاصين السوريين أن نغفل قضية الدور الاجتماعي للمرأة في المجتمع العربي السوري ، وهو موضوع له جاذبية خاصة بالنسبة لأولئك المثقفين المهتمين بالقضايا الاجتماعية .

فمنذ قصة عبد السلام العجيلي الأولى « حفنة من دماء » ، المنشورة في مجلة « **الصباح** » عام ١٩٤٣ ، والتي يطرح فيها قضية تقييد حرية

المرأة العربية وتبعيتها لسلطة الرجل ، اهتم كتّاب كثيرون ، وخصوصاً من النساء ، بهذه القضية . ونذكر هنا اسم وداد سكاكيني(٣٦) كرائدة للقصة التي تدور حول المرأة ، والمكتوبة بقلم امرأة ، وقد حذت حذوها بعد ذلك كثيرات ممن طالبن بحقوق المرأة ، وبين أكثرهن محافظة نذكر أسماء: إلفت الأدلبي(٣٧) ، وسلمى الحفار الكزبري(٣٨). ومنهن من تناولن المشاكل الحقيقية للمرأة العربية عامة ، والسورية خاصة ، مثل: كوليت خوري(٣٩) ، وغادة السمان(٤٠) ، وناديا خوست(٤١).

ومع ذلك ، وبالرغم من كون المرأة ، ووضعها الجائر في المجتمع العربي هو أحد الموضوعات المفضلة لدى الكتاب المهتمين بالقضايا الاجتماعية ، فان أسماء متمكنة ، مثل حيدر حيدر وهاني الراهب(٤٢) ، لا تبدي اهتماماً كبيراً بهذه القضية ، وحين يستعينون في أعمالهم بشخصية انثوية ، فان الأول منهما يفعل ذلك ليوظفها جنسياً وحسب ، وأما الثاني — وقصصه تدور دوماً في عالم الرجال الذين يتمتعون بسلطة الفعل والرأي — فاما أن يتجاهلهن ، وإما أن يهملهن في دور سلبي ، حيث لا همّ لهن سوى العيش والجنس .

أما بين الرسامين ، فلا شك في أن أسعد عرابي هو خير من عكس في أعماله ، الدور الاجتماعي للمرأة العربية ، في سعيه الدؤوب للوصول إلى العمق في تعرية المظالم الاجتماعية . وتقدم لوحاته حبكة قصصية ، تتطور داخل البيوت ، حيث تعيش النساء حبيسات . ونساء لوحاته يرتدين السواد دائماً ، ويبرزن بوهن على خلفية رمادية ، لا يحطمها سوى لمسة زاهية تنبعث من بياض الغسيل المنشور . وفي تطوره الفني ، راح الفنان يجرد شخوصه مما هو خارجي ، ويستغني عن الخطوط الهندسية التي كانت تحيط بأطياف لوحاته الأولى ، ليستعيض عنها باللون .

إن التوازي المؤكد الذي حكم تطور القصة القصيرة والرسم في سورية ، والذي تضمن عدداً كبيراً من التيارات والاتجاهات على امتداد ثلاثة عقود تقريباً ، كان مبعثه ذلك الاحساس الجديد الذي بعثه الاستقلال في الحياة الثقافية السورية في الأربعينيات ، والتغيرات الاجتماعية ـ السياسية السريعة التي شهدتها سورية خلال الخمسينيات والستينات ، وقد أدى كل ذلك ، فضلاً عن التقلبات السياسية الكبيرة ، إلى حرية في التعبير لم تكن مألوفة من قبل .

ابتداء من السبعينيات ، اتخذ كل من الرسم والقصة في سورية اتجاهاً مختلفاً عن الآخر . فبغياب الحاجة ، والإمكان إلى حد ما ، لممارسة الرد النقدي المباشر على بعض الأحداث التي تجري بشكل متسارع ، تراجعت القصة القصيرة عن مكانتها المهيمنة التي تبوأتها في العقدين السابقين ، وانطلقت الرواية ـ وهي جنس أكثر تقنية ورصانة ـ بالسير في طريق الخيال واللا معقول ، بل والسخرية أحياناً ، متفادية الخوض في واقع يخيفها . أما الفنانون التشكيليون ، فقد انكبوا من جهتهم على البحث عن هويتهم الفنية ، وهم مصممون ، باستخدامهم أشد التقنيات تعقيداً ، على استعادة إرثهم الثقافي (التراث) ، باعتباره الطريق الوحيد المتاح للرد على الغرب .

بين الوجوه الأدبية التي خطّت هذه الاتجاهات ، يبرز هاني الراهب كأحد أهم القصاصين ، سواء في قصصه القصيرة ، أو في رواياته التي أحرزت نجاحات مدوية . ويبدو واضحاً تطوره من المواقف الوجدانية ، وذلك من خصائص الوجوديين ، نحو جماعية ذات صبغة ماركسية . وتسيطر على أعماله في الغالب المشاكل التي تؤثر على العالم العربي المعاصر ، خصوصاً مشكلة « البلقنة » ، والاحتلال والتخلف ،

ويجري التعبير عن هذه المشاكل في أعماله بلغة بالغة الجمال ، على الرغم من الغموض الناشيء عن تعقيد الرموز ، المنتمية إلى الثقافة العالمية ، التي يستخدمها .

ويبدو أنه لا مفر ، لدى ذكر أعمال هاني الراهب ، من ربطها برسوم نعيم اسماعيل ، الذي نجد لديه التعبير عن الرسالة التي يطلقها الأول . فهواجسهما متشابهة ، ألا وهي القلق لمصير الإنسان العربي ونضاله في مقارعة أشباح التخلف وتجزئة العالم العربي والاحتلال . فليس للشكل وأسلوب التعبير من قيمة لدى اسماعيل سوى كونهما الوسيلة التي يتم من خلالها التعبير عن الواقع . وخط الأرابسك غير المحدود المستخدم في الفن العربي التقليدي ، يؤدي عند الفنان الدور الذي تؤديه اللغة الرمزية عند الكاتب . فالعودة إلى القرية هي عودة إلى الأصالة ، إلى التقاليد . والمرأة العربية التقليدية ، بجماليتها الخاصة (عينان واسعتان سوداوان ، وفم دقيق ...) وبحزنها السرمدي ، هي عند الفنان رمز لحزن البشرية بأسرها .

لقد استخدمنا أسماء عدد من القصاصين والرسامين كأمثلة في هذه التأملات . لكننا أغفلنا ذكر آخرين كثيرين لهم مكانة تماثل ، أو تفوق ، مكانة من ذكرناهم ، وذلك كي لا نطيل هذه الدراسة التي كان غرضنا الوحيد منها هو ابراز أوجه الترابط بين ظاهرتين في الحركة الثقافية السورية المعاصرة ، تبدو إحداهما مستقلة عن الأخرى في الظاهر . وأريد أن أختم كلامي بالالحاح على أن ما عنيته هو وجود ظاهرتين متوازيتين ، لا تأثيرات متبادلة — كما يحدث عادة في جميع الثقافات — وقد كانتا رداً مشتركاً على بعض المؤثرات المعنية ، جرى التعبير عنه بلغتين مختلفتين .

الهوامش

١ - طارق الشريف ، « عشرون فناناً من سورية » ، دمشق ١٩٧٢ .

٢ - درس في روما ، وفي عام ١٩٦٤ أقام معرضه الأول في دمشق ، وقد ضم أعماله التي أنجزها على امتداد السنوات الست السابقة ، وتمتاز تلك الأعمال بالتنوع الشديد في الأسلوب ، ابتداء من الأسلوب الأكاديمي التصوري وحتى أساليب التجريد الفكري الخالصة ، مروراً بالتكعيبية . وقد أوضح الفنان لنفسه ذلك التنوع ، فقال إن كل عمل يتضمن رسالة ، لا بد من التعبير عنها بأسلوبها الخاص ، بمعنى أن الموضوع هو الذي يفرض الأسلوب وليس العكس .

٣ - ولد في دمشق سنة ١٩٢٣ . وشارك في جميع المعارض الجماعية التي أقيمت في سورية منذ عام ١٩٤٤ . متخرج في أكاديمية الفنون الجميلة في روما عام ١٩٥٣ . تمتاز أعماله بمعالجتها للهم الاجتماعي .

٤ - ولد سنة ١٩٢٢ في حلب ، لأم كردية . وكان العالم الطفولي بالنسبة لهذا المبدع الذي يعيش قطيعة متواصلة ، هو معين إلهام لا ينضب . فابراز الأطفال وعالمهم موجود على الدوام ، سواء في أعماله القصصية أو التشكيلية ، في مسعى لنقل حدود طفولته المتمخضة عن أشباح التقاليد القروية . وحب الأرض والأطفال موضوع الزامي في لوحاته ، يعبر عنه بلغة الألوان الطفولية : الأحمر ، أو الأزرق أو الأسود على خلفية بيضاء .

٥ - ولد عام ١٩٣٦ ، ونال شهرة واسعة في سورية منذ سنة ١٩٦٢ ، عندما قدم أعماله في عدة معارض جماعية ، جنباً إلى جنب مع أشهر رسامي البلاد ، اضافة إلى معرضين فرديين . ويبدو ارتباطه بالشعر واضحاً في لوحاته . وبفضل منحة حصل عليها عام ١٩٦٣ ، تمكن من الدراسة في مدرسة الفنون الجميلة في روما ، وقد أقام فيها ثلاث سنوات ، وأحرز في ايطاليا قسطاً من الشهرة كرسام ملصقات .

٦ - أحد رواد الرسم الزيتي ، يعود معرضه الأول (الجماعي) إلى العام ١٩٣٦ ، وهذا ما جعل له تلاميذ كثيرين . وقد كان متأثراً إلى حد بعيد بالانطباعيين الفرنسيين - وهو اتجاه كان قبل ذلك مجهولا في سورية - وقد تطور نحو الفن التجريدي .

٧ - لا بد من استثناء علي خلقي (المولود سنة ١٩١١) ، وهو رائد حقيقي ، منذ الثلاثينيات ، للاتجاهات القصصية الجديدة ، وقد تأثر تأثراً عميقاً بالقصة الروسية .

٨ - ولد في الرقة سنة ١٩١٨ . وكان أحد أبرز وجوه الأدب السوري المعاصر . مهنته

الطب ، وقد شغل عدة مناصب مهمة في إدارة بلاده الحكومية . وهو يكتب الشعر والقصة القصيرة والرواية وأدب الرحالة ، كما انه محاضر بارز ذو أسلوب شيق .

٩ – ضمن المجموعة التي تحمل عنوان « بيت الساحرة » .

١٠ – ولد في معلولا (١٩١١ – ١٩٧٠) . ظهرت معظم أعماله في صحف ومجلات عديدة ، وكان هو نفسه مؤسس معظم تلك الصحف والمجلات .

١١ – فؤاد الشايب ، « تاريخ جرح » . بيروت ١٩٤٤ .

١٢ – (١٩١٢ – ١٩٧٢) مجموعته القصصية الأولى « عودة المسيح » صدرت عام ١٩٣٠ .

١٣ – مجموعة قصص صدرت في دمشق عام ١٩٥٢ .

١٤ – دمشق (١٩١٠ – ١٩٦٠) .

١٥ – دمشق ، ١٩٥٠ .

١٦ – في عام ١٩٣٧ كان محمد النجار قد نشر عملا في هذا الخط نفسه ، بعنوان : « في قصور دمشق » ، وقد ضم احدى وثلاثين قصة « جنسية – اجتماعية » ..

١٧ – نعني المرحلة الأولى من مراحل الفنان ، التي تلت مباشرة عودته إلى البلاد عام ١٩٦١ ، بعد دراسته في مدرسة الفنون الجميلة في روما . وفي تلك المرحلة ، الموسومة بشعار : « الفن التزام نقدي اجتماعي » ، يبدو تأثره الواضح ببيكاسو في « المرحلة الزرقاء » .

١٨ – انظر بهذا الشأن أ . راموس « اغتصاب فلسطين في القصة السورية » ، موضوعات عربية ، العدد الثاني (كانون الأول ١٩٨٦) ، ص ٩٣ – ١٠٠ .

١٩ – ولد في ١٩٢٠ ، ويمثل هذا الدبلوماسي الموقف العاطفي فيما يتعلق بمعالجة الموضوع الفلسطيني . والقصص المجموعة تحت عنوان « التراب الحزين » ، دمشق ١٩٦١ ، تدرس بتعمق سياسي مأساة اغتصاب فلسطين والنتائج الذي نجمت عنها .

٢٠ – ولد في حلب ١٩٢٦ ، وقد تميز بحماسة مفرطة ، تقترب من التعصب ، لدى معالجته موضوع الاحتلال . ولرغبته في الوصول إلى أوسع عدد ممكن من القراء ، استخدم لغة قريبة جداً من الأنماط الدارجة . أكثر أعماله تمثيلا لهذا الموضوع الذي نشير إليه هي مجموعة القصص المعنونة : « من دم القلب » ، حلب ١٩٤٩ .

٢١ – ولد سنة ١٩٢٩ . وهو كاتب يتمتع بشهرة كبيرة ، وقد رفع من السوية الأدبية للقصة القصيرة المتخصصة بالموضوع الفلسطيني . معظم قصصه القصيرة نذرت لهذا الموضوع ، وجميعها تتمتع بمضمون انساني كبير ، وقد جمعت تحت عنوان : « حتى القطرة الأخيرة » ، دمشق ١٩٦٠ . وتتميز في المجموعة بشكل خاص قصة « حفنة من

تراب » ، حيث يبرز المؤلف القيم الإنسانية في اطار من المشاعر القومية ؛ وقصة «شجرة البطم » ، حيث يصف نضال الفلسطينيين من أجل تحررهم ؛ و « الدخان » التي تتناول حياة المهاجرين الفلسطينيين المؤلمة .

٢٢ – ضمن كتاب «الحب والنفس » ، بيروت ١٩٥٩ .

٢٣ – بين قصص النقد الاجتماعي تلك ، هناك قصة « حفنة من دماء » ، التي أتينا على ذكرها ، وفيها يظهر المؤلف حالة الظلم التي تحيق بالمرأة العربية ، من خلال مأساة تاريخية ، تدور في أجواء مستشفى ، وهو اطار مألوف لدى الكاتب . إن تعدد الموضوعات التي يعالجها العجيلي : (النقد الاجتماعي ، وكتب الرحلات ، والالتزام السياسي ... الخ) تدفعه إلى تبني أساليب قصصية متنوعة بهدف الوصول إلى توازن بين الشكل والمضمون .

٢٤ – حول حزيران ، هنالك كاتب واحد مشهور ، هو عادل أبو شنب (المولود في دمشق ١٩٣١) قد وجد الحدث أصداء في مجموعته القصصية الصادرة بعنوان : « أحلام ساعة الصفر » ، دمشق ١٩٧٣ .

٢٥ – درس في صوفيا وفي القاهرة ، وقدم أعماله أول مرة في معرض جماعي أقيم في دمشق سنة ١٩٦٢ .

٢٦ – درس في سورية ، ثم تابع دراسته فيما بعد في باريس . عرف من خلال معرض رسم جماعي سوري ، أقيم في بيروت سنة ١٩٦١ .

٢٧ – درس في القاهرة ، وعرفت أعماله أول مرة في معرض رعاه المركز الثقافي بدمشق عام ١٩٦٩ . تتميز مراحله الأولى بالبحث عن تقنيات وأساليب تطور من خصوصية هذا الفنان . إن مضمون لوحته ، ورسالتها يحظيان بأهمية كبيرة ، حيث كان لحرب حزيران دور حاسم في هذا الشأن .

٢٨ – ولد سنة ١٩٣٥ في اسكندرونة ، مهنته الأساسية الهندسة الزراعية . وله عدد كبير من القصص القصيرة والروايات والأعمال المسرحية .

٢٩ – من مقابلة مع م . باربوت ، نشرت في مجلة « اورينت » العدد ٣٨ (١٩٦٦) الصفحة (٤١) .

٣٠ – أقام معرضه الأول سنة ١٩٦٥ ، بموضوع وحيد اعتبره عنواناً للوحاته : معاناة الإنسان .

٣١ – كانت هذه القرية مصدر إلهام لعدد كبير من الفنانين السوريين ، وقد فاقهم لؤي كيالي في عدد المرات التي رسم فيها القرية ، والأصالة في معالجة مناظرها .

٣٢ – درس في كلية الفنون الجميلة بالاسكندرية ، وهو يقيم في مدينة حمص .

٣٣ – ولد سنة ١٩٣١ . ترجمت أعماله إلى الفرنسية والألمانية والإسبانية والايطالية والروسية . وهو أحد أكثر الكتاب السوريين استقلالية فيما يتعلق بالتفكير والمنهج . وربما كانت الوجودية هي الاتجاه الغالب على أعماله ، وفيما عدا ذلك تتنوع أعماله تنوعاً شديداً ، سواء في الشكل أو المضمون . وابتداء من العام ١٩٦٨ ، أصبح زكريا تامر يبدي ميلا خاصاً نحو أدب الأطفال .

٣٤ – درس في روما منذ ١٩٥٣ حتى ١٩٥٧ ، مر بمراحل عديدة إلى أن تميز بطابع شخصي شديد التفرد ، نال به إطراء النقد . وقد عرض أول مرة عام ١٩٥١ .

٣٥ – ولد في طرطوس سنة ١٩٣٦ .

٣٦ – ولدت سنة ١٩١٥ ، وهي الكاتبة السورية الوحيدة التي نشرت روايات وقصصاً في نهاية الأربعينيات .

٣٧ – ولدت سنة ١٩١٢ ، وبدأت النشر في الخمسينيات . وقد كان استبداد الذكور هو شغلها الشاغل ، وعالجت القضية بتوجه رومنسي ، تخالطه بعض المقاطع الواقعية غير الناضجة .

٣٨ – ولدت سنة ١٩٢٤ . تمثل الإجماع السائد في طرحها لقضية المرأة . وهي تكتب القصة القصيرة والرواية والشعر .

٣٩ – ولدت في دمشق سنة ١٩٣٧ ، متأثرة تأثراً كبيراً بسارتر ، مثلها في ذلك مثل قسم كبير من أبناء جيلها الكتاب . هاجسها الأول هو تحرر المرأة . وقد بدأت النشر في الستينيات .

٤٠ – ولدت سنة ١٩٤٢ ، اعتبر نقاد كثيرون أسلوبها شعراً منثوراً . وترفض غادة السمان كل سلطة قمعية سواء أكانت مفروضة عن طريق السياسة أو الدين أو الأسرة .

٤١ – ولدت في دمشق سنة ١٩٣٥ ، وقد حازت الدكتوراه في الأدب الروسي من جامعة موسكو .

٤٢ – ولد في اللاذقية سنة ١٩٣٧ ، وهو يمتاز بلغة من أجمل اللغات القصصية في النثر السوري المعاصر . وتحتوي معظم قصصه القصيرة ورواياته على نقد لاذع ، متوار برمزية معقدة ، للسياسة الرسمية في البلدان العربية ، بما فيها سورية .



قراءة في
فدوى طوقان
وانخيلا فيغيرا
«كما في ضفيرة»

كارمن رويث برابو
جامعة مدريد « اوتونوما »

(*) نص لم يسبق نشره، وهو مداخلة قدمت في (Atélier de lectures Croissées) في Universite d'été euroarabe ، بولونيا ، ٢٧ تموز ١٩٨٨ .

مثلما في ضفيرة ، راحت نبضات فدوى الشعرية تلتقي بأسئلتي الأدبية والحيوية . وكما في ضفيرة ، جاءت أشعار أنخيلا فيغيرا لتصب في تلك الأسئلة ، وتتلاقى معها ، وتندمج بها . ثم منح الزمن تلك القراءة المجدولة أو المتلاقية متانة حبل الحرير الذي لا سبيل إلى فصل خيوطه ثانية بعضها عن بعض . وبهذا الحبل الحريري ، أفتح الآن كتاب الحياة — الأدب ، ولي فيه عدد من الوقفات البارزة .

الباب المغلق

كان الفصل ربيعاً ، في عام ١٩٦٧ ، عندما قرأت أول مرة ، مقطعاً من قصيدة لفدوى طوقان . بدأت — على رؤوس أصابعي تقريباً — قراءة أشعار « **أمام الباب المغلق** »(١) ، بمفتاح اللغة العربية ، وبالحساسية والفضول المتيقظين . فكان واحداً من لقاءاتي الأولى مع قصيدة كتبتها امرأة عربية . وما زلت أذكر جيداً موقفي كقارئة : فقد كان حركة توحد معها جعلتني اصطف إلى جانبها ، وأطرق وإياها باصرار ذلك الباب الذي لا ينفتح .

إن قراءة ثانية لذلك المقطع ، توضح لي الآن لماذا كان يُضاف إلى موقفي الأول ذلك، شعور بالغضب، يليه احساس آخر بالحيرة مبعثه أن الشاعرة الفلسطينية كانت تبدو وكأنها مستعدة للانتظار إلى الأبد ، طالبة ، بل متوسلة **أمام باب بيت تبحث فيه عن ملجأ** . وأنا ، نحن ،

(١) استخدمنا في هذه القراءة الطبعة الثانية من الكتاب . بيروت ، دار العودة ، ١ كانون الثاني (يناير) ١٩٨٢ .

من كنا في العشرين من العمر حينئذ ، كنا ننتمي إلى جيل الستينيات الذي كان يتفتح على العالم طارقاً باباً يطل على الخارج . كنا جيلاً يحسب أنه مهيأ لدفع الباب ومغادرة البيت الأبوي .

ليس مصادفة أن يكون مؤشر ذاكرتي مركزاً على الستينيات ، وعلى الجامعة ، عندما أعيد الآن قراءة كتاب فدوى طوقان . فطلاب الستينيات كانوا يريدون مغادرة بيت ما بعد الحروب والتقدم نحو المستقبل . وكان طرق الباب ، والخروج من الحيز المغلق ، من الـ Huis Clos الوجودي ، يكتسب في اسبانيا معنى جماعياً . وما أدق صحة العبارة القائلة إن « الباب هو غموض أساسي »(١) وهو ملتقى « الوصولات والانطلاقات » ! وبالرغم من أنني كنت أطرق باباً مع فدوى ، إلا أنني كنت في مكان آخر . وقد أتاحت لي قصيدتها تلك إمكان التلاقي والانفصال أمام النص نفسه .

أعود إلى قراءة تلك الأبيات ، وأرجع في الزمان إلى الوراء ، إلى « الستينيات » ، تلك السنوات التي صيغت فيها معظم مُثلنا وآمالنا ومشاريعنا ، وأعود مجدداً إلى معاناة تلك الانفعالات الأدبية والحيوية . إن الباب المغلق أمام فدوى طوقان يفصلها عن ذاك الذي تبحث عنه ، وإلحاحها ، بالرغم من الخذلان الذي نحس به في شكواها ، كان يجعلني أشعر بالتطابق معها والقرب منها . وقد يكون ذلك لأنني حين كنت أنشد أشعارها ببطء ، كنت أقرأ بصوت عالٍ حماسنا الحيوي ، وأشعر بأنني أعبر عما في نفسي من خلال صوت تلك الشاعرة النائية والمجهولة لي .

(١) جيلبيرت دوراند (مستشهداً بباشلار) في البنى الانتروبولوجية التخيل . مدريد . تاوروس ١٩٨١ ، ص ٢٢٧ . (ترجمة م . ارمينيو) .

لكنني كنت أفتقر إلى البيانات الموضحة . وكنت ، مثل غلاف كتاب **بوابات إلى الريف** لأوكتافيو باث ، أقف أمام باب يؤدي إلى المستقبل ، أو أمام القصيدة نفسها ، حيث اللغة العربية هي الباب الذي عليّ أن أفتحه بجهد يضارع أملي . اللغز الذي كنت ألمحه بطريقة ما في القصيدة هو ابهام ذلك الكائن ، السيد المطلق ، المهيمن فيما وراء الباب . ولم تكن الشاعرة العربية تتطلع إلى اجتياز الباب للانطلاق نحو الخارج ، كما هي حالتي حينئذ ، وإنما لتدلف إلى الداخل ، كمن يبحث عن ملجأ . وهذا ما جعلني أشعر بأنها بعيدة عني بعض البعد .

القراءة هي الدهشة حيال رهافة بعض التفاصيل التي تؤلف القصة الحية لامتلاك الكلمات . ومثلما في شيفْرة سرية ؛ هيمنت على ذاكرتي بشكل خاص كلمة **رحاب** . إنها الامتدادات المشرعة ، كما يفسرها المعجم ، الآفاق المضيافة المرحبة والموحية بكل ما هو وديّ ، مثلما هي الكلمة الأولى التي تعلمتها وأعلمها باللغة العربية : « مرحبا » . ويأتي كل هذا مصحوباً بالنعت « **مغلق** » — **لكن رحابك مغلقة** — فتصبح الترجمة مستحيلة دون إضافة صفات وحسيات . وربما كانت هذه الكلمات هي مفتاح الشيفرة التي فتحت لي باب فدوى طوقان وعالمها الخاص .

هلاّ تفتح لي هذا الباب ؟
وهنتْ كفّي وأنا أطرق ،
أطرق بابك
أنا جئت رحابك أستجدي
بعض سكينة

وطمأنينة ،
لكن رحابك مغلقة
في وجهي ، غارقة في الصمت .
يارب البيت
مفتوحاً كان الباب هنا !

كان هنالك شيء يجعلني أشعر بألم أشاركها فيه ، وبُيتم يزفر في أحد أركان كياني ، بعيدا عن الطفولة . شيء من التمزق والتطلع الذي يُلمس في الأدب الصوفي ، كان يخفق فيَّ أيضاً . وكان ألم فدوى مختلفاً عن أشكال أخرى في اظهار المشاعر ذاتها شعرياً ؛ فما بين خمس أغنيات للألم للعراقية نازك الملائكة وألم فدوى الجريح كانت هناك مسافة ، ربما هي الطاقة التي تمتلكها الفلسطينية ، المتمردة في نهاية المطاف .

كان في ذلك الألم شيء من الالتباس ، لأن في أعماقنا ، في أعماق جيلنا ، كان ينبض ، على الرغم من كل شيء ، خوف ما بعد حرب متأخرة يخفيه تضامن الشباب وغرورهم . وكان أباؤنا قد حالوا ، بكل ما استطاعوا من حيطة ، دون انتقال الخوف إلينا ، فأبعدونا عن ذكريات الحرب ، وشيدوا لأبنائهم عالماً سعيداً كانوا هم أنفسهم يضمدون فيه جراحهم . لقد تغذى جيل الستينيات بآمال البناء من جديد ، والمضي قُدماً وكأن شيئاً لم يحدث .

لكن الألم والخوف يتكلمان في العيون أحياناً ، وفي رعشة بعض الأصابع وبعض الأشعار . وكانت أشعار فدوى طوقان تعبر عن ألم لم أتوصل إلى حل رموزه كاملا ، وتفتح بقصيدتها باباً إلى الاعتراف بالحزن .

وطُرح عليّ لأول مرّة ضرورة فهم القصيدة فيما وراء ما تقوله كلماتها . لم يعد يكفيني ما فيها من إعراب عن توسل . تساءلت : لماذا كان الباب مغلقاً دون أن يقوم أحد ، سواء من الخارج أو من الداخل ، بأدنى حركة لفتحه ؟ وإذا كانت القصيدة قصيدة صوفية ، فكيف أمكن وجود مثل ذلك الانفصال الجذري بين المخلوق والرب ، وهو أمر يبدو في منتهى القسوة ؟ وإذا كان هناك حبيب ، فلماذا هو داخل البيت ، المكان التقليدي للمرأة في العُرف ، حيث يقف الرجال أمام بابها يطرقونه ؟ وإذا كان أباً ، فلماذا هو أشد صرامة من الأب التوراتي تجاه الابن الضال ؟

إنه مجرد مقطع من قصيدة ، بضع كلمات منثورة بين عدد من الطلبة . مجرد أسئلة محدودة ، بالرغم من كل شيء . لكن الواقع بدأ يتكشف بعد وقت قصير ، ويجعلني استعيد ذكرى القصيدة : فقد بدأت ترد إلينا أخبار من فلسطين .

كان مقطعاً من قصيدة وحسب . وقد هربتُ إلى الأمام دون أن أنتهي من قراءته . وبعد بضعة شهور من ذلك الربيع . بعيد انتهاء العام الدراسي ، سارت الأمور بطريقة جعلت أشعار الفلسطينية تعود ثانية لتحل رموزها بنفسها . كان ذلك في شهر حزيران ١٩٦٧ ، في مدريد . إنها بداية الصيف ، والمذياع الذي يملأ بالموسيقا أجواء البطالة الطلابية — قرب الماء ، مع كأس جعة ، ومناقشة هادئة ومشوقة — قطع برامجه فجأة ليحمل خبرا مقتضباً عن غزو فلسطين وهزيمة العرب . ارتعشت عينا محدثي رعشة عميقة ، وبرزت بذور الحرب وجذورها على السطح ، واضحة ومكبوحة ، مثلما هي في تلك الأبيات من الشعر .

الأيام القاسية

وصل إلى يدي في تلك الأيام ، كتيب من القطع الصغير ، هو ديوان **الأيام القاسية**(١) لأنخيلا فيغيرا . فأحسست وكأنها قد رأت فدوى ، وكأنها تأملتنا جميعاً ، وراحت تقدم لنا لحظة الحسم ، لحظة الحركة إلى الأمام ، في نوع من القطيعة مع هذا العالم المسمّر أو المشيد بالأوهام وحدها .

ففي قصيدتها الأولى ، « انانية » تصف عالم أحاسيسها المغلق :

في مواجهة موج الأشياء القذر
كنت أحكم اغلاق الباب .
يداي الحازمتان الجامحتان
تثبتانه من الداخل
. . . .
وأنا في الداخل . أنا : دون مشاعر ،
مدرعة بالضحكة ، بالدم ، بالمتعة ، بالقوة .
راسخة ، منتصبة ، ممسكة بحزم
بابي المغلق بأحكام
أمام سيل العويل والألم الجارف(٢)

إن أعمال أنخيلا فيغير ، أهم الشاعرات الإسبانيات في هذا القرن (١٩٠٢ — ١٩٨٤) ، تبدو وكأنها آتية ، باصرار ، لقطع الصلة بكل

(١) فيغيرا ايميريتش ، أنخيلا : الأيام القاسية . مدريد ، ١٩٥٣ .
(٢) المقطعان الأول والأخير ، على التوالي ، من قصيدة «أنانية » التي يبدأ بها الديوان . المصدر السابق ، ص ٧ و ٩ .

ضعف أو هروب ، وبكل أدب العوالم المختبئة ، أو الملتجئة ، أو المسقطة على آفاق غير محدودة . لفحة هواء دافىء ، عابق بروائح مصر ، يقلب ذاتها ويحيط بها ، ويصطدم بهذه الثمالة من الألم حين أفتح صفحات كتابها الجميل العظيم ، الذي يبدو صغيراً في ظاهره . ثمة متسع في كل مكان ليرافقني كتابها المدهش الذي يضم تمردها التضامني الواثق والذاتي . إنها امرأة متوحدة ، نبتة راسخة ، رقيقة وقاسية في تسنمها لشرطها كامرأة محبة ومحبوبة ، وككائن بشري متألم في فترة ما بعد الحرب الإسبانية . هناك يتوقف تأكيد الأنثى التي تطأ الواقع وتقرر أن تخطو الخطوة التي تهجس بها فدوى :

« لا . ما عدت قادرة أن أكون مثلما اعتدت ،
مختبئة في أيك أزهار العسل ،
بين طحلب ناعم ، أو ياسمين
يعطّرُ الوهمَ المضبوط
لمعيشتي المنعزلة ،
محفوظة هكذا »(١) .

كان ذلك ، وما يزال ، مذهلاً . فقوة أنخيلا فيغيرا الشعرية ، التي طُبعت أعمالها الكاملة أخيراً(٢) ، بعد وفاتها ، تتشابك مضفورة تماماً مع لحظة حيرتي أمام أشعار فدوى الفلسطينية . وتسلمني كلتاهما إلى قلق أدبي ذاتي لعالم القارىء والنقد : أيصل هذا الصوت الشعري إلى الآخرين بالطريقة التي وصلني بها أم يبقى بين ما هو عابر ؟ ما هي مكانة

---

(١) المقطع الأول من قصيدة « الأيام القاسية » . المصدر السابق ، ص ٣١ .
(٢) فيغيرا ايميريتش ، انخيلا : الأعمال الكاملة ، مدريد ١٩٨٦ ، مع تمهيد بقلم خوليو فيغيرا . تقديم وبيبلوغرافيا روبيرتا كوانثي .

هاتين الشاعرتين اللتين قلما يتحدث أحد عنهما ؟ وهل تشعر امرأة ، قارئة ، أمام هذه الأشعار بما يحسه رجل من المشاعر إزاءها ؟ وكنت قد طرحت هذا السؤال الأخير فعلاً بصدد قصائد نزار قباني ، في أثناء القراءة الأولى .. والحاسمة للأدب العربي الجديد ، وهي القراءة التي حالفني الحظ باجرائها ، قبل ذلك بزمن قصير(١) .

بدا لي أن القصائد تتبادل الحديث فيما بينها . وأن نوعاً من التدبير الأدبي يؤدي إلى توافق عجيب ويتمخض عن بعض الايحاءات . وإذا لم يكن الأمر كذلك . فلماذا تبدو انخيلا فيغيرا ، وهي ترد على نفسها وكأنها ترد على فدوى . وتصل إليّ ؟ أهي أسئلة لها علاقة بالجيل . أم هي أسئلة شخصية ، أم إنها أسئلة جيلية وإنسانية معاً ؟

امرأتان متماثلتان . وفي الوقت ذاته مختلفتان اختلافاً عميقاً ، تلتقيان . شعرت فيهما ، وما زلت أشعر ، بحنان إلى زمن طفولتهما ، وبالعزلة في أماكن محببة ، وبمأساة الموت الشاب فيما حولهما ، قريباً جداً منهما ، وبالتصميم المتعاظم على مواجهة الحياة . فأنخيلا ، الأم والمرأة العاشقة ــ « مثلما أسلمت نفسي إلى المطر والريح / وإلى نيران الرجل ومهمه / الحبل والولادة كصرخة » ــ تبدو حازمة وصدامية ؛ أما فدوى ، المبهورة بالحب لتوها ، فتلغي جميع الأبعاد المحيطة بها .

كلتاهما عاشت الحاضر المطلق . بزخم . الأولى وهي تعلم أن وراء كل لحظة ستأتي لحظة أخرى أشد منها قسوة . وفدوى ، راغبة في تجاهل الأزمنة القاسية التي تعيشها وتلك التي لابد لها من أن تعيشها بعد .

(١) قباني ، نزار : قصائد حب عربية . ترجمة وتقديم بيدرو مارتينيث مونتابيث . مدريد . الطبعة الأولى ١٩٦٥ . الطبعة الثانية ، مزيدة ، ١٩٧٥ . الطبعة الثالثة ، مزيدة ، ١٩٨٨ .

فاذا ما قرأنا قصيدتين « عن الحاضر » ، أدركنا كيف يتسنى لتجربة ما هو معروف أن تجعل حاضراً دراماتيكياً يعانق أنخيلا فيغيرا ، المحرّكه ، بدافع ووعي ، إلى زمن ما ؛ بينما يبدو عناق فدوى بالمقابل ، وكأنه يفرّ ويحتمي من كل شيء . يلتجيء في ذاته ، مرة أخرى ، اتقاء لكل شيء :

« منيتي صمتاً ، هدوءاً ، لا تقل لي ،
كان أو سوف يكون ،
لا تحدثني عن الأمس ولا —
تذهب لغد .
هذه اللحظة عندي
مالها قبل وبعد
لم يعد للزمن المحدود عندي
أي معنى .
قد تلاشى الأمس أصداءً
وظلاً ،
والغد المجهول يمتد بعيداً
ليس يُجلى .
ربما كان سوى ما رسمتْ
يد أحلامي وأحلامك فيه ،
ربما كان سوى ما نرتجيه .
هذه اللحظة ، لا شيء سواها
زهرة قد فُتّحتْ بين يدينا

لا ثمارٌ ، لا جذور
زهرةٌ آنية الروعة فلنمسك
بها قبل العبور
يا حبيبي »(١) .

وعلى الرغم من تشابه الكلمات والاطار ، فان وضع كل واحدة من المرأتين يجعلها تعيش الحاضر بطريقة تختلف عن الأخرى اختلافاً بيّناً . فهو أشد قسوة لدى الكاتبة الإسبانية ؛ وأكثر ليناً ، وباهتاً ، دون حواف حادة ، لدى العربية . إنه اكثر اقداماً ورسوخاً في أنخيلا فيغيرا ، التي تبدو كمن صمم على نقل الخُطا والسير على صراط الحاضر :

« الأيام القاسية الحرّيفة ،
تنتصب مثل جبل أجرد .
لا بد لنا من ارتقائها باندفاع صادق ،
تاركين على محيطها الوعر ، مزنرّاً باحكام ،
لَبْلابَ الدمِ المهدور ، حياً وأحمر .
لا بد لنا من عيش الدقائق بثبات
دون تأجيل ودون خوف ، ممتطين
حافة الحاضر الحادة »(٢) .

بدا لي ، منذ ذلك الحين ، أن للأدب بُعداً جديداً لم أكن أتصوره : فأنا لست سوى عنصر ثالث ، شخص ثالث يستمع إلى الحوار بين

(١) طوقان ، فدوى : مصدر سبق ذكره ، قصيدة « لحظة » ، صفحة ٤٦٩ .
(٢) فيغيرا ايميريتش ، أنخيلا : عمل سبق ذكره ، ص ٣٢ .

المرأتين . وبدت لي نبرة أنخيلا نبرة مناضلة وخصيبة ، صادرة عن امرأة متكاملة ، مرتبطة ارتباطاً حميماً بالابن والرفيق العاشق ، تخرج إلى الحياة لتحمي الحياة نفسها من التهديدات المحيقة بها . أما فدوى ، فبدت وكأنها حريصة على البقاء حية ، تاركة تيار حساسيتها الهائل يخرج في مجرى القصيدة ومهدها ... دون أن يصل إلى البحر ، وإنما هو يتبخر .. يصعد إلى السحاب ، ويعود ليهطل فوقها وفوق مشهدها المفضل : شجرة الزيتون ، حيث كانت تنزوي لتعدد أحزانها ، وتستحضر أخاها الميت .

في العراء

اللحظة الثالثة في قراءتي الشعرية تشكل تقدماً في ضفر الجديلة التي بدأتها . صحيح أن كبار الشعراء يحتفظون ببعض الثوابت ، لأن سيرورة الحياة ذاتها هي التي تحافظ على استنطاق ذاتها وتجديدها . لكنني لم أكن أعرف حينئذٍ إلى أي حدّ يمكن لكاتبة أن تكون هي نفسها وتتحول في الوقت ذاته ، إلى أن شهدت تحول فدوى ؛ مثلما شهدت وشاركت في بادرة نزار قباني الشعرية عام ١٩٦٧ ، عندما رأى كلاهما الخطر يحدق بالشيء الوحيد الذي يملكه الشعراء : ألا وهو نَفَس الأشياء الحميم . وكان ذلك مشابهاً لما حدث ، من قبل ، لأنخيلا فيغيرا .

إن توليد الأشعار ، وإبداع الحياة وحمايتها من العدوان الهمجي يتحول كذلك عند فدوى حينئذٍ ، إلى شكل تضامني للوجود . وقد عرفت حياة هذه المرأة الأدبية تحولاً بتأثير جيل ، هو جيل الستينيات الفلسطيني ، الذي كان يتقدم باصرار نحو بيت الأمومة ، وهو الوطن

الآن . يتقدم بوضوح نحو بستانه وسمائه وحقله . فأخذت الأبواب تتفتح . فكان الوطن كله ، بحقول زيتونه . وتهاوت الجدران ، وتهاوت معها الأبواب كان البيت خيمة فوق الحقل ، سقفها السماء التي تظلل أرض فلسطين . وبدأ النهار يطلع للفرسان الذين اجتازوا ليل الأيام الأخيرة كله ، وأمام أغانيهم وقصائدهم ، تعرضت رموز فدوى إلى إعادة نظر شاملة .

كنت أشهد بانفعال وصول الفرسان إلى عتبة الباب الذي تنتظرهم عنده المرأة . فقطعت المشهد أبيات لمحمود درويش :

« رأيتك في جبال الشوك
راعيةً بلا أغنام
مطارَدة ، وفي الأطلال ،
وكنت حديقتي ، وأنا غريب الدار
أدقّ الباب يا قلبي
على قلبي .
يقوم الباب والشبّاك والاسمنت والأحجار »(١) .

أو :

« في الليل دقوا كل باب ،
كل باب ، كل باب
وتوسلوا ألاّ نُهيل على الدم الغالي التراب

(١) من قصيدة محمود درويش « عاشق من فلسطين » في كتاب « قصائد فلسطينية مقاومة » اختيار و ترجمة وملا حظات بيدرو مارتينيث مونتابيث ومحمود صبح . مدريد ، منشورات البيت العربي — الإسباني ١٩٦٩ . ص ٦٧ .

قالت عيونُهم التي انطفأت لتشعلنا عتاب :
لا تدفنونا بالنشيد ، وخلدونا بالصمود
إنّا نسمّد ليلكم لبراعم الضوء الجديد »(١) .

ويتوجه إلى قرية كفر قاسم الشهيدة :

إفتحي الأبواب يا قريتنا
إفتحيها للرياح الأربع
ودعي خمسين جرحاً يتوهج »(٢) .

ويصل ادراكي إلى تحول جديد عندما تبدأ بالظهور ، إلى جانب البيت والمرأة ، أرض فلسطين . ويظهر الطريق . ومنه يتقدم الفارس، في الليل . فمع ديوان « الليل والفرسان »(٣) تغادر فدوى عزلتها القديمة . ويتحول موت أخويها ــ الشاعر الكبير ابراهيم ، ونمر ــ اللذين كانت تغني لهما بيأس وتفجّع . يتحول إلى أمل في الشباب الذين يقتربون . فتهجر عزلتها القديمة . وتنتصب أمامي عندئذ صورة امرأة وحيدة ، تقف عند عتبة الباب ، تنتظر متلهفة قدوم الفارس ، الذي يتوقف هنيهة ، ثم يواصل دربه ...

إن تراث الرومانس اللوركي ، الأندلسي ، الريفي ، الاسباني ، يجتمع كله ليحيط بصورة العاشقة : فتنهض فلسطين الفلاحة ذات الرموز الأرضية والحمائم ، ذات بيارات البرتقال والزيتون ، والشواطىء

---

(١) من قصيدة « عيون الموتى على الأبواب » للشاعر نفسه . المصدر السابق ، ص ٨٠ .
(٢) محمود درويش ، من قصيدة « مغني الندم » ، المصدر السابق ص ٨٥ .
(٣) طوقان ، فدوى : الليل والفرسان . بيروت ، منشورات دار الآداب . الطبعة الأولى ، تموز ١٩٦٩ .

والمناديل ، تنهض كلها حول البيت ، تحيط به ، ترافقه ، وتحوله إلى شيء جماعي مشترك .

لقد أثار الشاب الفلسطيني ، الشاعر الفدائي ، عند فدوى ردّ فعل مماثل للذاك الذي كانت قد أثارته في انخيلا فيغيرا أشعار غابرييل ثيلايا . فحدث تبدل عميق في أعمال الشاعرة ، تبدل يكاد يكون ثورة في المنظور . إنه خروجها إلى العراء المفتوح ، ونُضجها كأنثى وكوعي انساني . فالمرأة التي كانت فيما مضى كائناً مخذولاً يبحث في الأرض عن مكان يلوذ به ، ويختبيء فيه ، لم يعد لها وجود . — ورمز الأرض لديها ، الذي كان يبدو لي من قبل أشبه بثدي أمومي ميت الأصداء ، تجد نفسها فيه مع طيفي أخويها الغائبين ، رمز الأرض هذا اكتسب معنى جديداً ، واتحد الآن — في نهاية الضفيرة — مع الإسبانية انخيلا فيغيرا في ديوانها : « الأيام القاسية » .

ولأن المرأة تنفعل أمام تهديد الموت ، وأمام الزمن الذي تعيشه وتكبر في الزمان والمكان . فأنها تكون المراهقة التي تنتظر الفارس ، فارس أحلامها الطفولية ، ثم تكون المرأة التي تجتذب بنظرتها وعناقها من يتحمل مسؤولية بيتها وبستانها ؛ ثم تصبح هي نفسها بعد ذلك الصدر الأمومي ، الأرض الواسعة المشرعة التي تستقبله في لحظة الفداء العليا المتمثلة بالموت ، أو التي تموت مثله ، متحللة وذائبة في الأصل ، كي تُبعث أخيراً كأم مُخصبة ، وكبذرة فتية .

هذا العالم الذي يضمّ دورة الحياة ، ويوحد الرجل والمرأة ، ويتجاوزهما ، ذارعاً أمكنة ؛ ويتفتح مُرحّباً ، هو عالم امرأة جديدة ، غدت تبدو لي أشعارها الآن وكأنها تهطل مثل المطر لتسقط على الأرض

وتتحد بنهر الوجود الجماعي ، متجاوزة الحاضر الصارم . ففي عام ١٩٦٩ ، ظهرت ترجمة أشعارها المؤثرة ، التي كُتبت لتوها بالعربية . وكانت تلك الأشعار تتدفق : « فالنهر راكض إلى مصبه /وخلف منحنى الدرب ، في / رحابة المدى / ينتظر النهار / من أجلنا ينتظر النهار »(١) .

ما أعظم الشبه الذي يجمع الآن بين العملين ، وبين المرأتين ، على شاطيء البحر المتوسط ! وهكذا تنبثق فدوى في قصيدتها الموجزة الرائعة المخصصة للمقاتلين :

« كفاني أموت على أرضها
وأُدفنَ فيها
وتحت ثراها أذوب وأفنى
وأُبعثُ عشباً على أرضها
وأُبعث زهرة
تعيثُ بها كف طفل نَمتْهُ بلادي
كفاني أظل بحضن بلادي
تراباً
وعشباً
وزهرة .

(١) في كتاب « شعراء المقاومة الفلسطينية » ، عمل سبق ذكره . وجزء مهم من الكتاب مخصص لأعمال فدوى طوقان (الصفحات ١١١ - ١٤١) . وهذه الأبيات من القصيدة الثانية من « أغنيات للفدائيين » وهي بعنوان : « حين تنهمر الأنباء السيئة » (ص ١٢٦) .

وبصوت ذي أصداء مادية أكثر مباشرة ، تصدمنا أنخيلا كذلك بقصيدة تصف فيها سيرورة الاندماج والتناسل . فنرى الذكورة والأنوثة وقد اتحدتا لتنجبا حياة :

« ساقطة فوقك ، منسكبة ، ضعيفة ،
في كفك المجعدة
المخضرة بزغب صعتر خشن ،
أصير مثل ماء دافىء مهدور
ينفذ فيك على مهل .
لا أحد يلتقطني . ولا يناديني أحد .
هنالك أزيز خلودٍ وفيّ
يصمّ أذنيّ
عند حدّ الصرخات المقلقه .
وغفوة استرخاء أبلغها
فتفكّك نوابضي القديمة
إلى حلقات ساكنة .
وغبار تعبٍ يعمي
الشوق الهذياني في العينين ،
تحت جفون بلا مفتاح .
لا أحد يحركني : فأنا غير موجودة .
أنتظر مثل كتلة تراب طرية منسية
سكة محراث الرجولة ، لتشقني
في أثلام حمراء . . .

يا للموت دون نضال ، دون مخاطرة ودون رعب ! ...
يالخصب التبرعم ساقاً وجذراً !
يا للخلود !

كتاب الحياة القديم الجديد

يتَرَاكَمُ كتاب الحياة – الأدب أشعاراً ، وأفكاراً ، ومعايشات حميمة ، فتمتد به الحياة امتداداً سرياً عبر الحوار . وقد تبدت لي كائنات من أزمنة أخرى ، جاءت لتنضم إلى ذلك الحوار . فهناك الشاعرة القديمة الخنساء ، التي قالت يوماً : « ولولا كثرة الباكين حولي / على اخوانهم لقتلت نفسي » تطل من بين الأشعار . والفارس امرؤ القيس ، الضجر من الليل ومن انتظار الفجر ، يبدو وكأنه يستبق زمن « تخطفني الرؤيا مع ابتسامة الصباح » . فتختلط الأصوات القديمة بالأصوات المعاصرة .

والآن ، في عقد الثمانينيات هذا ، أفكر بفدوى الأولى ، وبخفق قلبها وهو يتفتح عن براعم جديدة أمام الجيل الجديد ، جيل «الثمانينيات» الذي يكتب ، في طوفانه ، مضيفاً إلى كتاب الحياة والأدب . فأبناء هذا الجيل يحدثوننا أيضاً ، ويغنون للوطن وللأرض باسم الثوري . وبهم يتواصل ضفر نبض أنخيلا فيغيرا الشعري ، بالرغم من أن قلبها المنهوك والمندفع يرقد ساكناً منذ سنة ١٩٨٤ . وأبيات قصيدتها « نشيد حب غاضب إلى اسبانيا في حسنها » يمكن اعتبارها محاكاة لفظية نقية للشعر الفلسطيني الذي ينبض فيها :

« من رؤيا إلى رؤيا مع النخيل والماء

مع الليمون ، والطيب ، والريحان .

نبيذ ولوز ، موسيقا وزيت ... »(١) .

---

(١) من ديوان « عشبة الحياة » (١٩٣٥) انظر « الأعمال الكاملة » ص ٢٣٥ .

نود ونحن في بولونيا أن ننوه بجهد المستعربين الإيطاليين ، الذين تحسسوا أعمال هذه الشاعرة (فدوى طوقان) . وأذكر منهم : فرانشيسكو غابريلي في بحثه «Sett fogli delDivano di Fadwa» المنشور في (Cultura Araba del Novecento) روما – باري ١٩٨٣ ، ص ١٤٧ – ١٦٠ .

الترجمة من العربية إلى الاسبانية

ترجمة بين مجتمعين

كارمن رويث برابو
جامعة مدريد « اوتونوما »

(*) مداخلة غير منشورة سابقاً ، قدمت في الملتقى الدولي الثاني للترجمة وحوار الثقافات . قرطاج – حمامات ١ جـ – ١٥ اب (اغسطس) ١٩٨٨ ، مركز الحمامات الدولي ، تونس .



شيء يفوق ترجمة الكلمات والمفاهيم : إنه الترجمة بين مجتمعين ، بين ثقافتين ، بما فيهما من ايماءات وايقاعات وايحاءات وأنفاس . تأتي الخطوة الأولى عرضاً ، عن طريق لا يكون بالضرورة هو طريق الكلمة ؛ ثم تأتي الكلمة فيما بعد لتكمله . هنالك شيء مشابه يحدث للقارىء حين يدنو مما ندعوه ترجمة : فهو يترجم ، بطريقة ما ، عندما يتقدم ويفتح صفحات كتاب ، كما يترجم ذاك الذي ينظر ، أو يسافر ، أو ذاك الذي يتوقف ببساطة ليفكر وهو يقرأ جريدة اليوم . ما الذي يدفع المرء ليخطو هذه الخطوة الأولى ؟ ربما هو شيء يناديه من ثقافة أخرى ويتقدم نحوه بدوره ؛ وكأنما في ذلك « القارىء الخرافي » الذي يشير إليه أومبيرتو ايكو ، ثمة « مترجمٌ خرافيٌ » ماثل في كل نية للتواصل ، مثل ذلك القارىء أو المستمع الأزلي الذي لا يلبث أن يتحول إلى راوٍ أو شاعر لما سمع ، حسب تعبير بورخيس .

أما في حالة ما هو عربي في علاقته بما هو « ايبري »(١) ، أو بما هو إسباني بتحدد أدق ، فان البداية التي تعطي للترجمة مجرى لا تتطلب اجتياز مسافة طويلة لتقريب البعد ، حين يكون بالإمكان تلوين الحساسية نفسها والتعبير عنها بطريقتين مختلفتين . لأن ما يشد القارىء والمترجم ليس الاختلاف بالضبط ، وإنما هو شيء مشترك ، لا يعيانه في معظم الأحيان . إنه الإنساني ، والكوني ، وهو الخاص أيضاً ، سواء تأكد عن طريق الحوار القريب ، أو استعيد بعد أن أوشك أن

(١) استخدام المصطلح هنا يرمي إلى الاحاطة بما هو اسباني وبرتغالي وأميركي لاتيني ؛ كاطار ارتباط وجوار .

يضيع . إن تنوع الجمال ، وتعدد الفكر والتجربة المتقاربين وتعميقهما هو بداية هذه الترجمة التي تتيح الوصول ، في خطوة أخرى ، إلى الترجمة بين مجتمعات وثقافات أكثر تباعداً بعضها عن بعض .

الترجمة هي نقيض الهروب . وتجربة الترجمة من العربية ، بالنسبة لاسباني ، هي مغامرة اكتشاف أن ما هو غريب في الظاهر إنما هو قريب منه ، وأنه هو أيضاً (أي الإسباني) قريب منه ، دون أن يضطر إلى التخلي عن واقعه التاريخي والإجتماعي . الماضي منه والمعاصر .

هذا وحده ما يفسر الطريقة التي تسربت بها الترجمة الأدبية إلى بعض الأرواح التي اكتشفت فيها ثراء ثقافياً قريباً ، ظلّ مختفياً أمام أعينها . فالترجمة ، مجرد تحقيق الترجمة ، هو هدم لرقابة ذاتية ، ومحاكم تفتيش ، وحواجز إيديولوجية منتصبة بين ما هو متقارب ثقافياً .

هذا هو ما جرى في إسبانيا طوال فترة من الزمن ، في مسيرة وعي ثقافي كان يمضي صعوداً وهبوطا ، وكان الرحالة أنفسهم يجهلون مقدار غاطس سفينتهم والمسار الذي ستتخذه .

وفي هذا المنحى ، كان لا بد لمتحرّر كالأندلسي د . خوان باليرا من امتلاك نبض ما هو عربي عندما تصدى لقشتلة (نقل إلى القشتالية) القصائد الأندلسية المترجمة بدورها (إلى الألمانية) على يد الكونت دي تشاك ، ونظمها شعراً بالإسبانية . وبالرغم من أن الطريقة ، أو النهج الخارجي ، لترجمة باليرا جاءت عن طريق لغة وسيطة ، إلا أن النية والحماسة اللتين كانتا تحركانه انطوتا على حسّاسية مباشرة ، كان يعيها هو نفسه : « ومع ذلك ، أظن انني كنت وفياً للمعنى و"روح

ربما أكثر مما لو دققت في حرفية كل كلمة »(١) . إن هذا الكاتب الإسباني الأندلسي ، الذي كان يكشف بشفافية في كتاباته الروائية عن الآلية المهلهة والباهتة التي كان المجتمع التقليدي يشق بها الطريق إلى الحرية ، ويأذن كذلك بظهور التسامح القديم ؛ أو يشير في رسائله إلى ما تلاقيه ثقافة المتوسط من اجحاف في أميركا الشمالية ، كان منتبها إلى أن هناك عنصراً ثقافياً اسبانياً مهملاً ، هو العنصر العربي . لقد كان باليرا يتمتع بارادة قادرة على ترجمة النغمة ، واللون، والإيقاع ، بحيث يمكن لتلك القصائد — حسب رأيه — أن تمسك بطبيعة قديمة وسخية ، كطبيعة الأندلس ، وأن تملأ الحياة بأصدائها .

ويبدو أنه يمكن للمرء في الغربة ، بفعل بواعث توقظ تجارب ثقافية أخرى ، أن يرى ويحس كل ما هو قائم وكامن في الأرض الثقافية الأصلية بشفافية أكبر . إذ إن أندلسياً آخر ، هو الشاعر فرانثيسكو بيياسبيا ، قد مر بتجربة ترجمة عن العربية ، كانت حصيلة صداقة عميقة ، كتلك الصداقات التي نقوم أحياناً بين عرب وإسبان . فالصداقة التي جمعت بيياسبيا وفوزي المعلوف ، تبلورت في ترجمة ديوان « على بساط الريح »(٢) . وقد أظهر ابن مدينة ألميريا ، في مقدمته للترجمة ، أنه مدرك أن عمله الأدبي هو طريقة لمعايشة النص واحيائه من جديد ، بتعميقه وجعل الرؤى فيه متعددة،من خلال اقتران حساسيتين ولغتين .

---

(١) من مقدمة د . خوان باليرا لكتاب - ا.ف . تشاك « شعر العرب وفنهم في اسبانيا وصقلية » . ترجمه عن الألمانية خوان باليرا ، في ثلاثة أجزاء . الطبعة الثالثة . إشبيلية ، ١٨٨١ .

(٢) ريو دي جابيرو (١٩٣٠) . ذكره مارتينيث مونتابث ، بيدرو في : « الاندلس ، موضوع إلهام لشعراء المهجر الجنوبي » ، ثقافات ، السنة السابعة ، العدد الرابع ، ١٩٨٠ ، ص ١٣٠ — ١٤٨ .

وإذا كان باليرا قد ترجم ــ استردّ شكلاً من تقاليد التسامح ، فان بيياسبيا قد ترجم نقد المعلوف الرومنسي لمجتمع الآلة ، وأطلق معه إلى أعالي الفضاء كائناً بشرياً يسترد أجنحته المحطمة . وإذا كانت الحساسية الجرمانية تجاه البحر المتوسط ، في فترة حنين للحضارة القديمة ، قد وجدت صداها عند باليرا ، فان فيياسبيا والمعلوف ، ومن أرض البرازيل الخصبة ، قد أحسا بالحنين إلى جبالهما المطلة على الشاطىء في ألبوخارا وفي لبنان ، وكان احساسهما متطابق الإيقاع . لقد ترجما ووحدا الإيقاع في تحليق أو صعود داخلي ، نحو علو يحيط بالعالم كله وينجو بذلك من الحنين .

فيما بعد ، وانطلاقاً من ميدانٍ علمي أدبي دقيق وصارم ، أشار ريبيرا إلى ركائز تشابهات أنثروبولوجية وأدبية في الموسيقى والموقف من الفن ، كاشفاً للأوروبيين عن أن إحدى أحب مقوماتهم الثقافية إلى نفوسهم ، ألا وهي التغزل والفروسية ، لا يمكنها أن تستند إلى نوع من الميثولوجيا الأوروبية المُميَّزة ، وأن الفارس أو شاعر التروبادور المسيحي الذي كان يخدم سيدته المحبوبة ومُثُلَه باخلاص وتفانٍ ، إنما هو عربي المنشأ أيضاً . إن الإضافة التي قدمها ريبيرا ، باعلانه ما كان خافياً ، كسرت عزلة العلماء الأوروبيين الفكرية ، ولامست نقطة عصبية حساسة في نظرية الأدب وواقعه : نوع العلاقة التي تقوم بين الكائن المُلهم للفن ، والفن بحد ذاته ، والتروبادور . فعلاقة ، أو شعور الطرب أو غيبوبة الافتتان ، والأسلوب الذي تتبدى به في كلا المجتمعين ــ العربي والاسباني ــ هي الإطار الذي يضم هذا الانفعال الجمالي المشترك ، والذي يؤكد الترجمة الثقافية التي نعنيها .

واختار ميغيل آسين بالاثيوس بدوره مجالاً عالمياً أيضاً ، أو بتعبير أدق ، كان ذلك المجال العالمي هو الذي اختاره ، ولاحظ أن في التصوف المسيحي الأوروبي والتصوف الإسلامي العربي ، الرأي والرؤية المشتركين اللذين يجسدهما التصوف الإسباني منذ عصر الأندلس . وكثيرون هم الذين واصلوا من بعده هذا الطريق في الترجمة الذي يقود إلى الرحلة ، ويقود إلى التأمل عرضاً في الجمعيات الدينية ، والسلطة ، والحرية المقيدة . ربما لأن الصوفية تفرض على من يدرسها أو يمارسها ، كما الفن ، ولاء مطلقاً للنور والمعرفة ، يحطم أشكال التبعية الإجتماعية ويفتح الأرواح على أشكال أخرى من الإخاء .

إن الانتقال من الواقع إلى المثالي ، ومن هذا الأخير إلى اليومي ، في مجتمع ثقافي كالاسباني ، أو مجتمع ثقافي آخر كالعربي ، هو «معراج» دائم ، ظاهرةٌ تُجسِّدُ كل لحظة في علم النفس . فمن التصوف إلى العمل اليومي ، إلى بناء ما هو إنساني ، هنالك مرتبة يجتازها عمل آسين ومعالجته بيسر . هكذا إذن ، في كل ركن من الجغرافية والثقافة الاسبانية ، وبفضل الحماس التعليمي المستكشف الذي قام به المعلم ، تعلم الوعي اللغوي لعدة أجيال أن يحس الحضور العربي : في عتبات البيت وأركانه ، في الشوارع والمدن ، في أنهار وجبال ، وكهوف ، وملابس وأطعمة وأدوات عمل ، في النجوم والأعداد ، في النعوت والظروف ، وقد تحولت كلها إلى اشارات تومىء إلى مجتمع عربي مازال نابضاً في المجتمع الاسباني ، بشكل خفي وعاطفي . وراحت الألفاظ العربية المندمجة باللغة الإسبانية تتدفق في كل الأنحاء مستعيدة مواطن من الحساسية اللغوية والأدبية والثقافية .

فوق تلك الألفاظ وفوق تلك الترجمات راح يعلو بنيان من أحاسيس أدبية وثقافية نحو ما هو عربي لدى كل متفتح ومسامٍ ومحبذ للحوار في اسبانيا . ومع ذلك ، فقد كانت المهمة عريضة وكانت العقول المتنورة تدرك ذلك . فكثرت الاتجاهات التي سلكها من أرادوا تحليل ظاهرة التعدد الثقافي في الأدب ، وأدلى فلاسفة ومؤرخون بآراء متناقضة في المسألة ، فكان منهم : غانيبيت / اونامونو ، واميريكو كاسترو / سانتشيث البورنوث واورتيغا . وإلى جانب هؤلاء ، أقدم آخرون على ذلك في ميدان الفن ، مثل : غوميث مورينو ، وتوريس بالباس ، وغيرهما . وكان غانيبيت ، كمبدع ، هو الذي سجل ، بأكبر قدر من الحساسية ، ترجمة الثقافات هذه في المحسوس اليومي وفي العادات . فكان الكلام عن طريقة توزيع الماء في غرناطة شكلاً من أشكال الترجمة ، وكذلك الأمر بالنسبة لطريقة خروج النساء الأندلسيات من البيوت ، وما يخلّفن من تحوّل في الشارع ، وكأنهن الحمائم ، والخوف العميق من فقدان الجذور الخفيفة القابعة تحت بساطة الحياة الظاهرية .

وكان اميليو غارثيا غوميث يشعر بنبض ترجمة لها ذلك الفهم . ومع ذلك راح يعزو معظم مزايا الأدب العربي إلى خصائص محلية ، وربما كان ذلك لارتيابه في ظهور أدب مثل الأدب العربي في أرضنا . فكان ذلك شكلاً من أشكال الإحساس بتهجين أدبين لولادة واحد منهما . والعمل الترجمي نفسه الذي قام به غارثيا غوميث هو خطوة مهمة أخرى ، وحلقة نفذت عميقاً إلى حساسية معاصريه من الشعراء والكتّاب الاسبان ، لأنه كان يعرف اللغة العربية ، أي انه كان يعرف اللغة التي يترجم عنها ، ويستطيع تأكيد جرس الكلمات والايقاعات .

ولما كان يعي قيمة الترجمة ، فقد احتفى(١) بالكلمات التالية لهكسلي Huxley (١٩٣٣) : « ومثلما تستدعي النغمة الموسيقية إلى الذهن سحابة متكاملة من الانسجام ، فان الجملة الأدبية تشق لها طريقاً أيضاً بين مثيلاتها ... أما في الترجمة فان ما يُسمع هو النغمات وحدها ، دون انسجامها ، أو دون انسجامها الأصلي على الأقل ، ولا حاجة للقول إن المترجم الجيد يسعى دوماً إلى إعادة صوغ ذلك الأصل بكلمات يكون لها ، بالنسبة للقارىء الجديد ، انسجام معادل » .

وبعد أن استثار الميدان العلمي بلقية الخرجات والزجل ، وبترجماته الملهمة ، دخل في اسئلة أخرى ، وراح يتبين مواقف أولئك القائلين إن الأندلس كانت في تلك الأزمنة « بلادنا »(٢) .

وشيئاً فشيئاً صار لا بد من القفز من البحث الخارجي للأدب إلى الولوج في دواخله ، والتفكر في مغزى ذلك التقارب الوثيق بين تراثين أدبيين . وبدأ المترجم نفسه فيما بعد ، يشعر بأنه مطالب باختيار النصوص حسب شخصية مؤلفيها ، وتأمّل الشاعرية العربية : « يهمني أن أبين أنني قد اعتمدت في اختياري للشعراء على تفرّد في شخصيتهم أو في حياتهم أو في أسلوبهم ، أكثر من اهتمامي بالقيمة الأصلية لأعمالهم ضمن عالم الشعر الأندلسي الكلاسيكي الشاسع والمتماثل إلى حد بعيد . ولقد خصصت كتب مختارات لتقديم نماذج من هذا الفن

(١) خمسة شعراء مسلمين ، مدريد ، ١٩٤٤ ، ص ١٣ .

(٢) في عام ١٩٤٠ ظهرت انطولوجيا الأدب الإسباني ، تصنيف خوان هورتادو وخ ، دي لاسيرنا وأنخل غونثاليث بالينثيا ، في طبعة ثانية منقحة ومزيدة (مدريد ، سايتا) وفيها فقرة لابن بسام حول ابتكار الموشح ، ترجمها ريبيرا سنة ١٩١٦ : « أول من نظم شعراً من نوع الموشح في بلادنا (الأندلس) وابتدع هذا الجنس هو مقدم بن معافر ...» ص ١٠ .

الشائق ... بينما خصصت ، ومازلت أخصص ، لارتياد أسس ذلك الفن الروحية ، أبحاثاً جمالية جزئية ، ربما أتيحت لي يوماً فرصة جمعها في كتاب »(١) .

وفي عام ١٩٥٢ ، ومع مرور الزمن ، لم يتوصل خوسيه أورتيغا إي غاسيت عبر تأملاته في « الأسبنة » وأشكالها ، إلى الإحساس بأن أدب الأندلس وثقافته هو أدبنا الخاص ، وأنه « لنا » . لكنه بالرغم من ذلك كان يعي الظاهرة العجيبة التي كانت تملقه حتى ذلك الحين ، ويجد نفسه مجبراً على التعبير عن التعايش غير المتباعد لما هو إسباني — عربي : « بشرة ملتصقة بالبشرة الأخرى في ملامسة تقبيل وطعن متصل، في عملية أخذ وعطاء ، عملية تأثر وتأثير »(٢) . ومن خلال مراقبته لأوسع ظاهرة من ظواهر ثقافة العصور الوسطى ، يعترف بأن « ما هو أكثر حيوية في « الأفكار » ليس ذلك الذي يجري التفكير به في الظاهر وعلى سطح الوعي ، بل ما يعتمل تحت ذلك الظاهر ، وما يبقى في الذهن من الأفكار بعد التخلص منها . وتكون هذه العناصر غير المرئية ، الخفية ، أحياناً هي التجارب المعيشية المكتسبة لشعب وقد تشكلت على امتداد آلاف السنين »(٣) . ويرى أورتيغا أن العمق في جذور الأفكار يحول دون تواصلها ؛ بينما يرى انثروبولوجيون كثيرون أن عمق الأفكار وقدمها ، تحديداً ، هو ما يجعلها مشتركة بين بني البشر فيما وراء الفترة التاريخية ، المحدودة حتماً ، التي يعيشونها . وإذا لم يكن

(١) غارثيا غوميث ، اميليو : مصدر سبق ذكره ، ص ٩ .
(٢) في مقدمة لكتاب « طوق الحمامة » لابن حزم القرطبي (ترجمة غارثيا غوميث) . مدريد ، الينثا ايدتوريال (١٩٥٢) ، ١٩٨٧ . ص ١١ .
(٣) المصدر السابق ، ص ١٦ .

هناك انتقال أفكار متماثلة بين من يقربون ما هو عربي وما هو اسباني ، فلا بد أن بينهم مشاعر مسبقة وتواصلاً عميقين .

إن إحدى فضائل المترجمين هي إيمانهم بامكانية ايصال تجربتهم إلى الجمهور الواسع ؛ وإحدى الوقائع التي تحققنا منها ، على امتداد السنين ، هي أن أعمالهم تنفذ عميقاً في من يقرؤونها (إنهم أقل من القراء المحتملين ، لكنهم ، نوعياً ، متلقين مهمين للترجمات) . ويؤكد اميليو غارثيا غوميث : « إذا ما استطاع هذا الكتاب ، على ضآلته ، أن يوسع إلى حد ما دائرة الفضول الاسباني نحو الشعر الاسلامي المدهش والعميق ، فان المؤلف سيكون راضياً عن الوقت الذي أنفقه في تأليفه ونشره »(١)

وقد راحت دائرة الفضول تلك تتفتح بشكل حاسم في الخمسينيات على الأدب العربي المعاصر ، بينما توقف الاهتمام بالنصوص الأدبية الشرقية الكلاسيكية الكبرى ، المتغلغلة في الأنا « الأندلسي » المستعاد ، والعاجزة عن الانفتاح على الخارج . إن إحساساً بالرهبة إزاء بحر المجهول الشاسع قد خالج مستعربين كثيرين حين همّوا بغزو محيط العالم العربي الفسيح في مشارقه . لكن قفزة فعلية في عالم الترجمة تحققت حين رأت النور ، سنة ١٩٥٦ ، المدرسة السورية الأميركية ، وبعد سنتين من ذلك ، نشر المترجم الانطولوجي بيدرو مارتينيث مونتابيث كتابه « **منتخبات من الشعر العربي المعاصر** » . وقبل ذلك (في ١٩٥٤ و ١٩٥٥) كانت قد ظهرت ترجمة لعملين قصصيين عربيين هما : **الأيام** لطه حسين و**يوميات نائب في الأرياف** لتوفيق

---

(٩) خمسة شعراء .... ، ص ١٣ .

الحكيم ، بقلم اميليو غارثيا غوميث ، وقد كان صديقاً للمؤلفين . ومثلما فعل بيياسبيا إلى حد ما من قبل ، ومثلما يفعل عدد من المستعربين الأوروبيين الآن ، فقد جمع غارثيا غوميث بين مقاربته للعمل كمترجم وتجربة الصداقة التي تربطه بالمؤلفين ليصل إلى هذه النتائج الأدبية . والحقيقة أن الأمر في العملين المترجمين كليهما ، يتعلق بوجهين فريدين من وجوه الأدب العربي الحديث ، مما جعلهما بمنزلة طرقتين مدويتين باتجاه الشرق المعاصر الذي كان يبدو للناظر ، من اسبانيا ، بعيداً بعض الشيء .

لكن العلاقة بالشرق العربي كان قد وطّأ لها واختط سبيلها رجال آخرون رومنسيون ومحدثون ، كان أثر ألف ليلة وليلة ما يزال يملأ نفوسهم ويجيش في صدورهم ، فكانوا كأنهم قد أحسوا بخطر اختفاء الآداب الكبرى التي ذهلوا أمامها . وبين هؤلاء جميعاً ، يبرز باسكو ايبانيث بقوة بعد تحقيقه ترجمة — عن الفرنسية — امتازت بجودتها الأدبية الرفيعة ، أرفقها بمقدمة للرحالة العظيم غوميث الذي جاب بلدان حوض المتوسط . كما بدا هذا الشرق العربي الأدبي كنسغ ينشره ، بفن ووعي ، المستعرب غونثالث بالينثيا ، عبر حكايات للأطفال . وكان الأطفال يتلقفون تلك الحكايات بشغف ، لأنها تشكل في نهاية المطاف الأساس نفسه الذي تستند إليه الحكايات التقليدية الاسبانية .

وهكذا نرى كيف كان نداء الشرق يعيش في ذلك الحين ، ببعد وديّ وشعبي ، في ميدان الترجمة الأدبية .

في المنتخبات الأولى للشعر العربي المعاصر باللغة الاسبانية ، بترجمة مارتينيث مونتابيث ، يتحدد أسلوب في الترجمة يمزج بين القريب

والقديم والجديد . وقد انطلقت هذه القفزة نحو الجديد من الفُرص التي تأتّت للمستعرب الأندلسي في المغرب ، هذا المغرب الحديث الاستقلال المتطلع إلى البعيد ، حيث تعاون ، بصداقة حميمة ، إسبان ومغاربة ، ليُظهروا إلى النور منشورات مثل قطامة Ketama والمعتمد . ففي هذه المنتخبات ، التي تُرجم بها عدد كبير من شعراء العرب في عصرنا ، للمرة الأولى ، إلى لغة غربية ، يتم تأكيد هدف واضح هو : « فتح العباءات ورفع البراقع ، في محاولة للوصول إلى البداية الخفية والغامضة من العواطف والصور التي أنجبها هذا العالم شبه المجهول »(١) ، لأنه كان يلوح في الأفق « النهوض العام الذي أدرك حتى أشد البلدان انزواء » ، و « التوسع الأدبي الكبير » ، الذي لم يكن في نهاية المطاف سوى النهضة . فأصبحت الترجمة من العربية إلى الإسبانية تتم ، منذ ذلك الحين ، وفق معايير واضحة . أي أنها أخذت تُعرّف بخطوط التطور الأدبي العربي المعاصر ، ولم تعد مجرد نصوص معزولة ومتفرقة ، ثم سعت تلك الترجمة إلى اختيار النصوص استناداً إلى معايير أدبية ثابتة .

إن كلمات غارثيا غوميث ، في مقدمة الكتاب ، تُظهر وعياً بالمستجد واهتماماً بالمستقبل : « أي طريق دُواريّ تم اجتيازه في بضع سنوات ! إن كتابة المقدمة الآن لهذا الكتاب الجديد الجميل الذي يتلو هذه الصفحات ، كتابة هذه المقدمة ، ولو كانت سريعة كسرعة الطيران أو جري القلم ، تقتضي كثيراً من التفكير . لقد اتسع الأفق ، بالرغم من أن بعض العناصر الجوهرية الثمينة قد تكون تبخرت ، وخيمت على المشهد سحابة مسؤولية متعاظمة » .

(١) مارتينيث مونتابيث ، بيدرو : شعر عربي معاصر . مدريد (١٩٥٨) ص ٣٧٠ . لعلها : القطامي .

وراح ذلك الأفق المفتوح يغتني منذ ذلك الحين على يد المترجم نفسه ، مارتينيث مونتابيث ، بالدراسات والمنتخبات والتأملات التي كان لها في الأجيال التالية(١) فعل الحافز والنموذج ، مثلما كان الحال مع ترجمات باليرا وغارثيا غوميث . وغيرهما ممن سبق ذكرهم ، بالنسبة لمن واصلوا الاهتمام بالدراسات الأدبية الأندلسية . وكثيرة هي أسماء من ساهموا ، في أزمنة مختلفة وبقدر متفاوت من الانكباب ، في عملية الترجمة تلك ؛ التي بدأت في العصر والوسيط ، واستعيدت في القرن التاسع عشر بروح حساسة ومُرمِّمة ، ثم تفتحت منذ الخمسينيات على واقع الأدب العربي المعاصر ، وعلى نقد أدبي جديد .

ولم يُفقد مبدأ الشعور بأن ما هو عربي وما هو إسباني قد اتحدا ، وإنما راح يتعمق ويتسع . فالترجمات التي حققها مستعربون صحبتها ، حتى الآن ، كلمات هؤلاء المترجمين الذين كانوا دوماً ، وفي الأساس ، من الشعراء . وقد أطلقوا العنان لأنفسهم في استلهام وتمثل أسلوب العربية المترجمة . فكانسينوس اسينس أثر في بورخيس ، وأثر غارثيا غوميث في معاصريه من أمثال لوركا ، بينما تحدث روبن داريو عن البلبل ، ورصع بيّاسبيا لغته ـ حين ترجم ـ بكلمات جديدة ، حتى إن لوركا نظم غزالات (Gacelas) ودواوين (Divanes) . وسار أخيراً خواكين بينيتو لوكاس على نهج ترجمات نزار قباني التي قام بها مارتينيث مونتابيث ، ومثله فعل خابيير بيبان بالشعر الفلسطيني .

كيف تسنّى للترجمة أن تنفذ إلى مثل هذا العمق في الشعراء الإسبان؟ ذلك أن هذه الترجمة كانت تتم فوق مختلف طبقات اللغة المتراكمة

(١) مارتينيث مونتابيث ، بيدرو : شعر عربي معاصر . مدريد ، ١٩٥٨ ، ص ٣٧٠ .

طبقة بعد أخرى ، وتصل حتى العمق . أي أنها كانت تنفذ إلى ايحاءات اللغة ، وإلى أناسها أنفسهم . ويمكن ملاحظة هذه الظاهرة بشكل عكسي أيضاً . أي في الترجمة من الاسبانية إلى العربية ، حيث يُستقبل الأدب الاسباني بانفتاح ، ويرون فيه – كما يؤكد درويش – شفافية مثل شفافية بشرة اليد التي تشف عن عروقها .

لقد استجاب الكتّاب لهذه الترجمات بدهشة وانفعال بحساسيتها . فراحوا يضمنون اللغة ويجددونها انطلاقاً من هذه الطبقة العربية – الاسبانية المشتركة . ويمكن أن نلمس وعي ذلك التأثير بوضوح لدى شعراء الستينيات . ففيرناندو كينيونيس ، مثلاً ، يختار الماضي ليحمل إليه حاضرنا ، وتبدأ بالطريقة ذاتها عملية مماثلة يجاريها الشعراء العرب المعاصرون بمعالجتهم لماضيهم انطلاقاً من أيامنا الحالية ، وأيامنا الحالية انطلاقاً من الماضي : « إن إعادة صوغ النصوص القديمة أو ابتكارها ، ونقل تجارب شخصية معيشة أو شؤون أخرى من أيامنا إلى الماضي ؛ أو استحضارنا من ذلك الماضي لكلمات نوتي يعاني ضيقاً مبهماً ، أو شيخ بلدة تسكنه الهواجس ، أو صيادين أسلموا إلى بحر لا يحبونه ؟ وإلى أطلال لا يعرفون عنها شيئاً . وهذا ، كما كان يطلب كافافيس ، هو شعر وتاريخ مجتمعين ؛ تنطلق دوافعه الموضوعية والعاطفية من قاعدة واقعية »(١) .

ويختل الشعراء الجنوب من جديد ، ذلك الجنوب المجازيّ الإسباني والأندلسي والعربي .

---

(١) كينيونيس ، فيرناندو : أخبار الأندلس . برشلونة (١٩٧٠) ص ٧ (المقدمة) .

« ابتها لاتنا ،
في الكارثة المتوالية ،
ونهاية أرضنا ،
لن ترفعهم ، ولن تحركهم .
ومثل حديقة تجتاحها النيران
تتهاوى الأندلس »(١) .

ويحتلون موقع العربي الذي تحلم به إسبانيا ، كما هو حال ماكس أوب في قصيدته المترجمة زيفاً ، التي ينسبها إلى ابن حسن الأبار ، من القرن الثامن(٢) :

« من يرى إسبانيا* لا يعود منها أبداً .
حتى نحن
من نعرفها بالاسم فقط
نموت من أجل العودة لرؤيتها .
أما من يحلم بها
فيبقى هناك » .

إن الترجمة هنا هي انتقال المرء نفسه ، إنها ترجمة الذات أو نقلها . ويؤكد ماكس أوب : « في المفاضلة بين استجابات شكلية وأخرى

---

(١) المصدر السابق ، ص ٥٠ ، من قصيدة « ستسقط روندا » .

(١) أوب ، ماكس : منتخبات مترجمة ، برشلونة ١٩٧٢ (الطبعة الأولى : مكسيكو ١٩٦٣) .

(*) هناك تعديل لا حق في النص تقرأ فيه غرناطة بدلا من اسبانيا .

داخلية ، فضلتْ الأخيرة على الأولى »(١) . وقد بلغ به الأمر حد الاندماج بالمؤلف وابتكار نصوص على اعتبار أنها ترجمات . وفيما بعد ، انتقل خوان غوتيسولو بنفسه ، جسداً وأدباً ، إلى نصوص مُدجّنة — جديدة (neo-mudéjares)

ليس الظرف مناسباً للتوسع الآن في تقنيات ولُقى الترجمة من العربية إلى الاسبانية ، لكننا نود الاشارة بايجاز إلى بعض الخطوط البارزة في الترجمات المعاصرة التي حققها مارتينيث مونتابيث ، خصوصاً في مجال الشعر . وهي تجدد ، وتحافظ في الوقت ذاته على ذلك الجوهر الذي للترجمة الإسبانية — العربية الحقيقية . وها هي ذي تلك الخطوط مصنفة بايجاز :

١ — استخدام ألفاظ عربية مندمجة باللغة القشتالية ، تحيل القارىء إلى الترجمة الاجتماعية — الثقافية ، وتجعله يتذوق جمال كلمات من لغته نفسها ، وهي كلمات منسية أحياناً أو مهملة في أحيان أخرى . وقد ظهرت بهذه الطريقة ألفاظ قديمة وجديدة ، مثل aljide و Lorqui وغيرهما .

٢ — ترجمة رمز أدبي ثقافي برمز آخر يقابله ، ويكون مختلفاً عنه ، كما هو الحال في ترجمة دون كيخوته أو الكيخوتية بعنترة أو العنترية ، أو بمصطلح آخر مشتق من هذا الاسم ، عند استخدام الكلمة للتعميم .

٣ — ترجمة واقعة أو حركة بأخرى تعادلها اجتماعياً : فرمي زهرة ياسمين ، مثلاً ، قد يتحول إلى رمي فلة .

(١) المصدر السابق ، ص ٧ .

٤ — التدقيق في الشكل الصوتي للترجمة ، بالبحث عن الإيقاعات والامكانات التي تتيح ترجمة الأثر الأصلي الذي يخلفه العمل في المستمع العربي ، وذلك بالاستعانة بالأوزان الإسبانية الكلاسيكية والحديثة .

٥ — التمحيص في اختيار المؤلفين والنصوص ، وتزويد الترجمات بتقديم مناسب ، وذلك بتحقيق مختارات حسب المؤلفين ، أو حسب نبرة القصائد (قصائد واقعية ، مثلاً) ، أو حسب الموضوع المطروق (شعراء عرب يغنون لغرناطة ، أو لفلسطين ...) .

٦ — متابعة النتاج الأدبي المعاصر بالنقد من خلال دراسات ومقالات ، وفتح دروب للبحث الأدبي .

٧ — دراسة أعمال الترجمة ، التي يقوم بها المتأسبنون والكتاب العرب ، للأدب الإسباني .

٨ — توسيع ميدان ترجمة الأدب الشرقي الكلاسيكي(١) .

* * *

إن المترجم والشاعر يتحولان إلى اثنين في واحد ، ويساهم القارىء معهما في حركة التقارب والنقل الأدبي . فالترجمة بين العربية والإسبانية ، هي ترجمة بين مجتمعين يلتقيان عن قرب ، أحياناً . مثل اللقاء « بين الوسادة والوجنة » ، وبين البلور والضوء .

---

(١) تبرز بتفرد الترجمة الملهمة الأمينة والجميلة لكتاب « الشعر العربي الشرقي التقليدي ، قصائد مختارة » ، جمعها وترجمها عن الأصل العربي بيدرو مارتينيث مونتابيث . رسوم ميغيل رودريغث اكوستا . (مالاغا) ١٩٨٨ . ويضم المجلد أيضاً : « ١٥ قرناً من الشعر العربي » (عدد من المترجمين) ، عن دار النشر نفسها .

الفهرس

١ ــ تاريخ الشعب الموريسكي الإسباني بعد سقوط الدولة الإسلامية	خيسوس ريوساليدو	٥
٢ ــ الاسطورة الإسلامية في اسبانيا بعد خروج المسلمين منها	خيسوس ريوساليدو	٣٣
٣ ــ تكوين المثقفين السوريين - اللبنانيين في القرن التاسع عشر	ماريا ايزابيل لاثارودوران	٦٣
٤ ــ المرأة والقومية العربية	كارمن رويث برابو	٨٩
٥ ــ تركة حسين مروة	كارمن رويث برابو	١١١
٦ ــ القصة القصيرة والرسم في سورية : ــ عقدان من التطور المتوازي ــ	آناراموس كالفو	١٣٥
٧ ــ قراءة في فدوى طوقان وانخيلا فيفيرا		١٨٦
٨ ــ الترجمة من العربية إلى الإسبانية	كارمن رويث برابو	١٧٧





أجل لقد صار وجود العرب المسلمين عند الاسبان بعد رحيلنا ، اسطورة ، رؤية ، حنينا الى عصر ذهبي غائب ـــ حاضر .

والواقع ان التلاقح في اسبانيا بين الحضارتـــين العربية والغربية ولد حضارة جديدة هي الاساس الذي اقيمت عليه الحضاره الحديثة والرحم الـــذي انبعثت فيـــه .

كيف قضت تلك القرون الثانية من التوهـــج الحضاري ؟ الا يمكن ان تعاد أو تستعاد ثقافةشملت جميع مناحي الوجود الانساني ؟ فهي علم وفلسفة ، ادب وشعر ...

وبالدرجة الاولى علائق انسانية في نقطة المحور منها العلاقة بين المرأة والرجل ، وكان فيها من الارهاف العاطفي ، والتأنق في السلوك . ما يجعل منها حتى اليوم واحدا من النماذج الاكمل والانبل لعلاقـــة ادهشت الاسبان ، الى حد جعلتهم يوجدون للدلالة عليها كلمة عمت اوروبا كلها « فالكورتيزا هي الغزل العربي كما رآه الاسبان وتمثلوه وعمموه » .

فلا عجب اذا كان المثقف الاسباني اليوم معنيا بانجازات الثقافة العربيه كلها ؛ وهذا الكتاب واحد من الامثلة الكثيرة على هذا الاهتمام .

اولسنا احفاد اولئك العرب الذين اعطوا لاسبانيا واحدة من صورها الاكثر اشراقا ؟!

التبادل الثقافي والحضاري هو ، بالنسبة الينا ، والى الاسبان ، رجوع الى الجذور المشتركة ، جذور هي في الحقيقة اصول ومستقبل ..

الطبع وفرز الألوان في مطابع وزارة الثقافة

دمشق ١٩٩٠

سعر النسخة داخل القطر
٧٥ ل.س

في الاقطار العربية مايعادل
١٤٠ ل.س